McGill University Library
3 103 424 836 1

مجموعه مقالات

همایش بین المللی قرطبه و اصفهان

دو مکتب فلسفه اسلامی

زیر نظر دو اشراف

دکتر سید علی اصغر میرباقری فرد

با همکاری

فاطمه نبستان شیرین

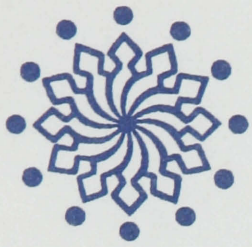
بسم الله الرحمن الرحيم



دانشگاه تهران



مرکز بین المللی گفتگوی تمدن ها



انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

سلسله انتشارات

همایش بین المللی قرطبه و اصفهان
دو مکتب فلسفهٔ اسلامی در شرق و غرب

اصفهان ۷-۹ اردیبهشت ماه ۱۳۸۱

(۲۲)

زیر نظر و اشراف
دکتر مهدی محقّق

رئیس هیأت مدیرهٔ انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
مدیر مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک گیل

تهران ۱۳۸۴

مجموعهٔ مقالات

همایش بین المللی قرطبه و اصفهان

دو مکتب فلسفهٔ اسلامی

زیر نظر و اشراف

دکتر سیّد علی اصغر میرباقری فرد

با همکاری

فاطمه بستان شیرین

3615798
isfm

سلسله انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی
شماره ۳۲۷

همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان (۱۳۸۱: اصفهان).
مجموعه مقالات همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان: دو مکتب فلسفه اسلامی / زیرنظر و اشراف علی اصغر میرباقری فرد؛ با همکاری فاطمه بستان شیرین. -- تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.
۶۲۰ ص. -- (سلسله انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی؛ ۳۲۷. سلسله انتشارات همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان دو مکتب فلسفهٔ اسلامی در شرق و غرب؛ ۲۲)
ISBN : 964-7874-79-0
۶۲۰۰۰ ریال
ص.ع. لاتینی شده:
Papers presented at the international colloquium on Crodoba and Isfahan: two school ...
فهرستنویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
۱. فلسفه اسلامی -- کنگره‌ها. الف. میرباقری فرد، علی اصغر، ۱۳۴۲ -، ویراستار.
ب. بستان شیرین، فاطمه، ویراستار. انجمن آثار و مفاخر فرهنگی. د. عنوان.
BBR۳/ ۸هـ ۱۸۹/۱
۱۳۸۱
کتابخانه ملی ایران ۸۳ـ۴۲۱۰۲م

انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

مجموعه مقالات همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان

زیرنظر و اشراف

دکتر سیدعلی اصغر میرباقری فرد

با همکاری

فاطمه بستان شیرین

مدیر اجرایی انتشارات همایش: فاطمه بستان‌شیرین
حروفچین و صفحه آرا: مریم ظهر معتدن
چاپ اول، ۱۳۸۴ □ شمارگان ۱۵۰۰ نسخه
چاپ: مؤسسهٔ چاپ و انتشارات دانشگاه تهران
حق چاپ برای انجمن آثار و مفاخر فرهنگی محفوظ است

دفتر مرکزی: تهران ـ خیابان ولی‌عصر ـ پل‌امیربهادر ـ خیابان سرگردبشیری (بوعلی) ـ شماره ۱۰۰
تلفن: ۳ـ۵۳۷۴۵۳۱، دورنویس: ۵۳۷۴۵۳۰
دفترفروش: خیابان انقلاب بین خیابان ابوریحان و خیابان دانشگاه ـ ساختمان فروردین ـ شمارهٔ ۱۳۰۴، طبقه چهارم ـ شماره ۱۴؛ تلفن: ۶۴۰۹۱۰۱

شابک: ۰ـ۷۹ـ۷۸۷۴ـ۹۶۴ ISBN : 964-7874-79-0
قیمت: ۶۲۰۰ تومان

سلسله انتشارات
همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان

۱- **علاقةالتّجرید**، (شرح تجریدالاعتقاد نصیرالدّین طوسی) میرمحمّد اشرف علوی عاملی از نواده‌های میرسیّد احمد علوی (جلد ۱)، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی

۲ـ **علاقةالتّجرید**، (شرح تجریدالاعتقاد نصیرالدّین طوسی) میرمحمّد اشرف علوی عاملی از نواده‌های میرسیّد احمد علوی (جلد۲)، به اهتمام حامد ناجی اصفهانی

۳ـ **الرّاح القَراح**، حاج ملّا هادی سبزواری، به اهتمام مجید هادی‌زاده

۴ـ **مرات الازمان**، ملّامحمّد زمان از شاگردان مکتب میرداماد، به اهتمام دکتر مهدی دهباشی

۵ـ **رسائل ملّاادهم عزلتی خلخالی**، مشتمل بر چهارده کتاب و رساله (جلد ۱)، به اهتمام استاد عبدالله نورانی

۶ـ **مصنّفات میرداماد**، مشتمل بر بیست کتاب و رساله، به اهتمام استاد عبدالله نورانی

۷ـ **شرح فصوص الحکمة**، سید اسماعیل حسینی شنب غازانی، به اهتمام علی اوجبی

۸ـ **ترجمهٔ رسالهٔ السعدیهٔ**، سلطان حسین واعظ استرآبادی، به اهتمام علی اوجبی

۹- **هدیّةالخیر**، بهاءالدّوله نوربخش، تصحیح و تحقیق سیّد محمد عمادی حائری

۱۰- **رساله در برخی از مسائل الهی عامّ**، سیّد محمّد کاظم عصّار تهرانی، به اهتمام منوچهر صدوقی سها

۱۱ـ **ذخیرةالآخرة**، علی بن محمد بن عبدالصّمد تمیمی سبزواری، تصحیح سیّد محمد عمادی حائری

۱۲- **شرح کتاب نجات ابن‌سینا**، از فخرالدّین اسفراینی، به اهتمام دکتر حامد ناجی اصفهانی

۱۳ـ **دُرّ ثمین**، سیّد محمّدباقربن ابوالفتوح شهرستانی موسوی، به اهتمام علی اوجبی

۱۴- **الرسالة الشرفیة فی تقاسیم العلوم الیقینیة**، ابوعلی حسن سلماسی، مقدّمه و تصحیح حمیده نورانی نژاد و محمد کریمی زنجانی اصل.

۱۵- **تنقیح‌الأبحاث للملل الثّلاث ابن کمونة**، به اهتمام محمد کریمی زنجانی اصل.

۱۶- **شرح فصوص الحکم**، کمال‌الدّین عبدالرّزاق کاشانی، به اهتمام مجید هادی‌زاده

۱۷- **دیوان اشعار منسوب به حضرت امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام**، با ترجمه منظوم از مولانا شوقی، مقدمه، تصحیح و تعلیق دکتر سیّده مریم روضاتیان

۱۸- **الشفاء (الإلهیات) و تعلیقات صدرالمتألهین علیها**، و عون اخوان‌الصفاء علی فهم کتاب الشفاء، بهاءالدین محمد الاصبهانی، تحقیق و تقدیم و تعلیق دکتر حامد ناجی اصفهانی

۱۹- **قصیدهٔ عشقیّه**، از سیّد قطب‌الدین محمد نی‌ریزی شیرازی، مقدّمه، ترجمه، تصحیح و تعلیق محمدرضا ذاکر عباسعلی

۲۰- **داروهای قلبی**، اثر حکیم محمدباقر موسوی، تصحیح و تحقیق سیّد حسین رضوی برقعی

۲۱- **هادی المضلّین**، منسوب به حاج ملا هادی سبزواری، تصحیح و تحقیق علی اوجبی

۲۲- **مجموعه مقالات همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان**، زیر نظر و اشراف دکتر سیدعلی اصغر میرباقری فرد، با همکاری فاطمه بستان شیرین

فهرست مطالب

مقدمهٔ دکتر سیّد علی اصغر میرباقری فرد ..... یازده

مقدمهٔ دکتر مهدی محقق ..... پانزده

سیّد محمّدعلی احمدی ابهری

اهمّیّت کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی در تحقیقات فلسفی و عرفانی ۱

پرویز اذکائی — پیوند ایران با اندلس ۷

علی اوجبی — حکمت یمانی و نوآوریهای فلسفی میرداماد ۲۱

مهدی تدیّن — تداوم اندیشهٔ فلسفی در ایران از قرن هفتم تا عصر حاضر ۴۹

غلامرضا جمشیدنژاد اوّل — پژوهشی در اندیشهٔ فلسفی میرقوام‌الدّین رازی تهرانی(د: ۱۰۹۳/۱۶۸۲م)..... ۶۷

جویا جهانبخش — عناصر سازندهٔ اندیشهٔ فیض کاشانی ۹۵

محمّدعلی حائری — مُلاّ محمّد کاشانی ۱۲۷

مرتضی حاج حسینی — معقولات ثانی فلسفی و نقش آنها در حلّ معمای شناخت در فرآیند تحوّل فهم معرفت بشری..... ۱۴۱

حسن حبیبی — تأملاتی دربارهٔ مطالعات مربوط به علوم اسلامی و ضرورت بازنگری در روش‌ها ۱۶۱

محمّد خوانساری — وجودشناسیِ ابن سینا ۱۷۵

علی دوانی	قرطبه و اصفهان و تشابه دو مکتب فلسفی آن	۱۸۵
مهدی دهباشی	سیر و تطور نظریه زمان در مکتب فلسفی اصفهان.....	۲۵۳
سیّد موسی دیباج	مکان و مکانت فلسفی	۲۶۷
محمّدحسین ساکت	دبستان ترجمه تولدو: گذرگاه دانش مسلمانان به اروپا...	۲۹۱
توفیق ه. سبحانی	سبک بیان ملاصدرا در رسالهٔ سه اصل.....	۳۱۵
سیّد محمّد طباطبائی بهبهانی	سیری در آثار و احوال میرفندرسکی	۳۲۷
محمّد فنائی اشکوری	وحدت متعالی مشرب‌های معرفت در نزد حکمای مکتب اصفهان	۳۵۱
محمّد کریمی زنجانی‌اصل	آیین سیاسی اشراقی؛ پاسخی گئوستیک به غزالی.....	۳۷۳
علی محمّد کاشمری	نگرشی به شروح و حواشی و تعالیق شرح منظومهٔ منطق و حکمت حاج ملاهادی سبزواری	۴۴۳
سیّدعلی اصغر میرباقری فرد	تحول عرفان اسلامی در قرن هفتم هجری و نقش آن در شکل‌گیری مکتب اصفهان	۴۶۹
حامد ناجی اصفهانی	مسألهٔ بداء از منظر حکیم استرآباد، امیر محمدباقر داماد .	۴۸۱
مهدی نوریان	فکر صائب	۵۰۳
همایون همّتی	اصالت وجود در فلسفهٔ سبزواری.....	۵۱۵

مقالات خارجی

کوچیرو ماتسورا	پیام مدیر کل یونسکو به همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان	۵۵۷
	پیام دبیر کل یونسکو.....	۵۵۹
آلپ ارسلان آچیک گنج	ماهیت وجود نزد ابن رشد و ملاصدرا	۵۶۱
محمود اِرُل کلیچ	از قرطبه به سوی اصفهان	۵۶۳
زابنیه اشمیتکه	ابن ابی جمهور الاحسایی و شرح‌الباب الحادی عشر او .	۵۶۵
ارسولا باتز	پارادایم‌های فلسفهٔ میان فرهنگی.....	۵۶۶
گرهارد باورینگ	گونه‌شناسی‌های زمان در تفکّر اسلامی	۵۶۸

بن ناصر بعزاتی	عقب نشینی تفکر انتقادی در غرب جهان اسلام در اواخر قرون وسطی	۵۶۹
سیسیل بون ماریاژ	ملاصدرا در برابر مقدّمان: پژوهشی در مسئله نهاد و جوهر روح	۵۷۱
ویکتوریاپالِجادِ یوستینزا	رابطهٔ ابن رشد و ابن عربی و لزوم بازنگری و اصلاح تاریخ اندیشه	۵۷۱
فابی‌ین پیرونه	آیا تفسیرهای گوناگون از استعارهٔ آفتاب	۵۷۳
کریم داگلاس کرو	نقد فلسفه توسط محمدباقر مجلسی	۵۷۴
هانس دایبر	تشکیک وجود در نزد ملاصدرا	۵۷۵
سید سجاد رضوی	مناقشه بر سر عقل میان قرطبه و اصفهان	۵۷۶
یگانه شایگان	قرطبه و اصفهان، نمادهای شرق و غرب	۵۷۸
س. ا. شهرستانی	تفسیر وحی نزد مکتب قرطبه و اصفهان	۵۷۹
حسین ضیائی	اصول طبیعیات	۵۸۲
یولاندا کاپریگلیون	پس از افلاطون	۵۸۳
بکر کارلیگا	از اصفهان تا قرطبه: اسطورهٔ ابن سینا	۵۸۵
شیجیرو کامادا	مفهوم نبوّت نزد ملاصدرا در سیاقِ متنِ مربوط به کمال روحانی نفس	۵۸۷
برهان کوراوغلی	ابن‌باجه به عنوان پیشگام مکتب قرطبه و دیدگاه او در خصوص شیوه شرقی تکوین فلسفه	۵۸۹
دنیس گریل	از شرق به اندلس: رفت و برگشت‌های هرمنوتیک روحانی	۵۹۰
تُد لاوسُن	جهان تصورات (عالم مثال) شرق و غرب	۵۹۲
هرمان لندلت	پاسخ‌های فلسفی به چالش کلامی در غرب و شرق	۵۹۳
رکسانا د. مارکوت	دلایل ملاصدرا برای (اثباتِ) وجود ذهنی در مسائل القدسیه	۵۹۴
جیمز موریس	از ابن رشد تا ملاصدرا و پس از آن	۵۹۵

یحیی میشو — از اصفهان به سوی اروپا از راه دمشق و ونیز ۵۹۷
عارف ناید — از اولویت وجود تا اولویت رحمت ۵۹۸
سیّدنظام‌الدین احمد — اسلام و آیین بودایی در پرتو وحدت وجود ۵۹۹

مقدمه

حکمت و فلسفهٔ اسلامی بعد از ابن‌رشد در سرزمین ایران از حرکت باز نایستاد و به رشد و بالندگی خود ادامه داد و هر روز بر رونق خود افزود چنانکه به یک نهضت فکری بدل شد. این جنبش پویا و گسترده سیر تکاملی‌اش را تا دورهٔ صفویه ادامه داد و به پیدایش حکمت الهی اصفهان منتهی شد. در این دورهٔ چند صدساله متفکّران بزرگی ظهور کردند و آثاری در حکمت اسلامی پدید آوردند که هریک از این آثار در رونق بخشیدن به این نهضت فکری نقش مهمّی ایفا کرد و در بسط و تعمیق قلمرو حکمت و فلسفه مؤثّر واقع شد. جامعیّت و نوآوری دو ویژگی مهمّ این جنبش فکر ی بود. این جامعیّت با استفاده از تجارب و ثمرات مشرب‌های فکری و عملی دوره‌های پیشین به دست آمد. حکمای این عصر به مشرب‌های مختلف فلسفی و عرفانی قبل از خود توجّه کردند و آن بخش از آراء و افکار پیشینیان را که با بینش فکری آنان سازگار بود، برگزیدند و در آثار خویش از آنها بهره گرفتند. در انجام این کار حتّی آراء و اندیشه‌های ایرانیان پیش از اسلام نیز مغفول نماند و در آثار این دوره بروز و ظهور یافت.

بهره‌گیری از این مشرب‌ها البتّه موجب نگردید تا راه نوآوری و ابتکار بسته شود و تنها به تلفیق و تشریح آراء پیشینیان اکتفا گردد، بلکه متفکّران برجستهٔ این عهد به‌ویژه در مکتب اصفهان با طرح موضوعات و نظریه‌های تازه و متنوّع، حکمت اسلامی را بارورتر ساختند و در پی آن برآمدند تا راهی برای پاسخ به پرسشهایی که پیشینیان بی‌جواب گذاشته بودند یا پاسخ آنها شافی و کافی نبود، پیدا کنند. از این رو در تعداد زیادی از آثار این دوره آراء و طرحهای نو نمود پیدا کرد و افق‌های تازه‌ای در اقلیم حکمت اسلامی گشوده شد. این پویایی و تحرّک در حکمت اسلامی در بستر تفکّر و اعتقادات شیعی

شکل گرفت. تفکّر شیعی آراء متنوّع و حتّی متعارض حکمی را دربرگرفت و با استفاده از براهین عقلی و مواجید قلبی و مأثورات نقلی به تکمیل بینش‌های حکمی و عرفانی پرداخت. بدین ترتیب در یک دورهٔ طولانی، آراء و دیدگاه‌هایی در فلسفه و عرفان اسلامی شکل گرفت که سخت درخور توجّه است.

گرچه میراث عظیم و گران‌سنگ این دوره سال‌های طولانی مهجور مانده بود، امّا در چند دههٔ گذشته برای شناسایی و معرّفی این گنجینهٔ بزرگ فکری گامهای مؤثّر و ارزشمندی از جانب برخی از محقّقان و دانشمندان برداشته شد، چنانکه امروز کمتر کسی را می‌توان یافت که در حکمت و فلسفهٔ اسلامی وارد شود و با آراء و آثار شخصیّت‌های این دوره ناآشنا باشد. با این حال این کوشش‌ها و پژوهشها با همهٔ اهمّیّتی که دارند، برای شناخت و معرّفی کامل میراث فکری این عهد که بیشتر در سرزمین ایران پرورش یافت، کافی نبوده است و ضرورت دارد تا برای احیاء، بررسی و تکمیل آثار حکماء این روزگار کارهای بیشتر و عمیق‌تری انجام گیرد.

به نظر می‌رسید برگزاری یک گردهمایی علمی و بین‌المللی می‌تواند زمینهٔ مناسب را بوجود آورد تا در این جهت حرکتی بنیادی و اساسی صورت پذیرد. «همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان، دو مکتب فلسفهٔ اسلامی در شرق و غرب» با این انگیزه و هدف برگزار گردید که اوّلاً صاحب‌نظران و متخصّصان حاصل تحقیقات خود را دربارهٔ حکمت اسلامی در این دوره به صورت متمرکز ارائه کنند تا دیگر محقّقان و پژوهشگران با کارهای انجام شده در این باره آشنا گردند. ثانیاً زمینهٔ مناسب فراهم شود تا پژوهش‌هایی که در این باب انجام می‌گیرد، هم از شتاب لازم برخوردار شود و هم انسجامی درخور یابد.[1] برای دست‌یابی به این منظور از حدود شصت تن از صاحب‌نظران و محقّقان

---

۱. ضرورت، اهمیّت و نتایج این همایش در مقدّمهٔ عالمانه‌ای که استاد فاضل و ارجمند جناب آقای دکتر محقّق بر آثار علمی همایش نوشته‌اند، به تفصیل تشریح شده است.

داخل و خارج کشور دعوت به عمل آمد تا یافته‌های تحقیقی خود را به صورت مقاله در این همایش ارائه کنند. این دعوت با پاسخ گستردهٔ دعوت‌شوندگان همراه شد و عدّهٔ زیادی با ارسال مقاله آمادگی خود را برای حضور در این گردهمایی علمی اعلام کردند. براساس تعداد مقاله‌های پذیرفته شده، برنامهٔ همایش در سه روز تنظیم گردید و خلاصهٔ مقاله‌ها همزمان بابرگزاری آن به دو زبان فارسی و انگلیسی به چاپ رسید.

در روزهای هفتم تا نهم اردیبهشت‌ماه ۱۳۸۱، اصفهان در زیباترین فصل خود شاهد این گردهمایی علمی بزرگ و مهم بود. در این همایش که با برنامه‌های متنوّعی همراه بود، تعدادی از مقاله‌ها به صورت سخنرانی ارائه شد و بخش دیگری از مقاله‌ها در قالب میزگردهای علمی مورد بررسی و تحلیل قرار گرفت.

با برگزاری این همایش، هدف اوّل یعنی ارائهٔ مقاله‌های علمی و آشنایی محقّقان با کارهای انجام گرفته در این زمینه حاصل شد، امّا برای رسیدن به هدف دوم یعنی فراهم ساختن زمینهٔ مناسب برای انجام تحقیقات منسجم ضرورت داشت که بعد از همایش گام‌های بعدی برداشته شود و کار در مرحلهٔ بعد تکمیل گردد. این مرحله مانند مرحلهٔ نخست با همّت و اشراف استاد ارجمند جناب آقای دکتر مهدی محقّق با جدیّت آغاز شد و آثار علمی متعدّدی در سلسلهٔ انتشارات این همایش به چاپ رسید و این حرکت مهم و ارزندهٔ علمی هم‌چنان ادامه دارد.

در همین جهت مقرّر شد مقاله‌هایی که در همایش ارائه گردید، بررسی و تنظیم شود ودر مجموعه‌ای به چاپ برسد. با توجّه به کثرت مقاله‌ها، مجموعهٔ مقاله‌های این همایش به دو بخش تقسیم گردید. بخش اوّل مجموعه مقاله‌های فارسی و بخش دوم مجموعه مقاله‌های غیرفارسی. بخش دوم زیر نظر پروفسور هرمان لندلت در حال تنظیم و تدوین است و ان‌شاءاللّه در آیندهٔ نزدیک به چاپ می‌رسد. مجموعهٔ حاضر نیز دربردارندهٔ مقاله‌های فارسی است. برای آنکه هر یک از این دو مجموعه بتواند مخاطبان

را با موضوع و محتوای همهٔ مقاله‌های ارائه شده در همایش آشنا کند، مقرّر گردید همراه مقاله‌های فارسی، خلاصهٔ مقاله‌های بخش دوم و چکیدهٔ مقاله‌های بخش اوّل با مقاله‌های غیرفارسی در بخش دوم چاپ شود.

در پایان از کوشش‌ها و مساعدت بی‌دریغ استاد دکتر مهدی محقّق که بی‌عِدّت و عُدّت و بدون استفاده از اعتبارات انجمن به برگزاری همایش و چاپ مجموعهٔ آثار علمی آن از جمله این مجموعهٔ مقاله‌ها همّت گماشته‌اند و همچنین از همکاری دیگر اعضای محترم کمیتهٔ علمی همایش[1] و فعالیّت‌ها و دقّت‌نظر سرکار خانم فاطمه بستان‌شیرین و دیگر همکاران محترمشان در انجمن آثار و مفاخر فرهنگی صمیمانه سپاسگزاری می‌شود.

سیّد علی‌اصغر میرباقری فرد

بهمن‌ماه یکهزار و سیصد و هشتاد و سه

---

۱. اعضای کمیتهٔ علمی همایش عبارتند از: دکتر مهدی محقّق، دکتر هرمان لندلت، دکتر مهدی دهباشی، دکتر محمّدرضا نصیری و نگارنده.

فلسفه در جهان اسلام

و

ضرورت برگزاری همایش قرطبه و اصفهان

به نام خداوند جان و خرد کزین برتر اندیشه برنگذرد

مردم ایران زمین از دیر زمان به مباحث فلسفی و عقلی توجّه داشته و به عقل و خرد ارج می‌نهاده‌اند. کتابهایی که به زبان فارسی میانه یعنی زبان پهلوی یا پهلوانی برای ما باقی مانده و در آنها مسائل و مباحث انسان‌شناسی و خداشناسی و جهان‌شناسی مطرح گشته همچون **دینکرت** و **بندهشن** و ***شکند گمانیگ ویچار*** نمودار و نمونه‌ای از سنّت بکار بردن عقل و سود جستن از خرد است. توجّه به علم و دانش و عنایت به عقل و خرد که در نهاد نیاکان ما سرشته شده بود گاه‌گاه به وسیلهٔ مورّخان و نویسندگان اسلامی مورد ستایش قرار گرفته به ویژه آنکه آنان می‌کوشیده‌اند که سرمایه‌های معنوی و دستاوردهای علمی خود را تا آنجا که توان دارند نگاه دارند و به آیندگان خود بسپارند. مسعودی مورّخ بزرگ اسلامی در کتاب ***التنبیه والإشراف*** خود می‌گوید من در شهر اصطخر از سرزمین فارس در سال ۳۰۳ نزدِ یکی از بیوتات کهن ایرانی کتابی بزرگ دیدم که در بردارندهٔ علوم فراوانی از سرمایه‌های علمی آنان بود.او در ادامهٔ سخن خود گوید: ایرانیان سزاوارترین قومی هستند که باید از آنان علم آموخت هر چند که با گذشت زمان و حوادث روزگار اخبار آنان کهنه گردیده و مناقبشان به باد فراموشی سپرده شده و رسوم آنان بریده گشته است.

جغرافی‌دانان اسلامی نیز در آثار خود اشاره به این موضوع کرده‌اند:

ابن حوقل در کتاب ***صورة‌الأرض*** هنگام یاد کردن از اقلیم فارس از قلعةالجصّ (=دیرگچین) یاد می‌کند که زردشتیان یادگارهای علمی (= ایاذکارات) خود را در آنجا نگاه می‌داشته و علوم رفیع و منیع خود را هم در همانجا تدریس می‌کرده‌اند. و یاقوت حموی در ***معجم‌البلدان*** نیز در ذیل «ریشهر» از نواحی ارّجان فارس می‌گوید که دانشمندان آنجا کتابهای طب و نجوم و فلسفه را با خط جستق که به گشته دفتران (=گشته دبیران) معروف است می‌نویسند.

چهار طبقهٔ ممتاز مردم نزد ایرانیان باستان یعنی استاراشماران (= منجمّان)، زمیک پتمانان (= زمین پیمایان، مهندسان)، پجشکان (=پزشکان) و داناکان (= دانایان) نشانهٔ توجّه آنان به علم و معرفت و طبقهٔ اخیر یعنی دانایان همان اندیشمندان و حکیمان‌اند که در آثار اسلامی امثال و حکم و پندها و اندرزها به آنان منسوب است که فردوسی هم مکرّر اندر مکرّر می‌گوید: ز دانا شنیدم من این داستان.

وجود کلمات واصطلاحات علمی همچون توهْم،تخم (= هیولی و مادّه)، چیهر (= چهر، صورت) و گوهر (= جوهر) و همچنین کتابهایی همچون ***البزیدج فی‌الموالید*** (بزیدج = در پهلوی ویچیتک و در فارسی گزیده و در عربی المختارات)، و ***الاندرزغر فی‌الموالید*** (اندرزغر = اندرزگر) نشانهٔ جریان علمی در آن روزگار بوده است. همین جریان بود که وقتی در زمان انوشیروان ژوستی نین امپراطور روم مدارس آتن را بست تنی چند از فیلسوفان یونانی به ایران پناهنده شدند و آنجا را مکان نعیم و جای سلامت برای خود یافتند. اینکه پیامبر اکرم(ص) سلمان فارسی را از خاندان خود به شمار آورد که ***سلمان منّا أهل البیت***. و وقتی ابتکار او را در حفر خندق (= کندک) مشاهده فرمود دست بر زانوی او زد و فرمود: **لو کان العلمُ بالثّریا لنالَه رجالٌ منْ فارس**. اگر دانش در ستارهٔ پروین بودی مردانی از ایران بدان دست یافتندی، گواهی صادق بر پیشینهٔ علم و علم‌دوستی ایرانیان باستان است.

سرمایه‌های علمی ایرانیان تا زمانهای بعد در گنج‌خانه‌ها و کتابخانه‌ها نگهداری می‌شده و مورد نسخه‌برداری و استفاده قرار می‌گرفته است. ابن طیفور در کتاب ***بغداد*** خود از مردی به نام عتّابی نقل می‌کند که کتابهای فارسی کتابخانه‌های مرو و نیشابور را استنساخ می‌کرده و وقتی از او پرسیدند چرا این کتابها را بازنویسی می‌کنی او پاسخ داد: «معانی و بلاغت را فقط در فارسی می‌توان یافت زبان از ماست و معانی از آنان است.» و همین امر را از زبان ابن هانی اندلسی می‌شنویم که مردی را می‌ستاید که معانی و مفاهیم ایرانی را در جامهٔ لفظ عربی حجازی عرضه می‌داشته است:

و کانَ غیرَ عجیبٍ أن یجیئَ‌لهُ المعنی العِراقیُّ فی اللّفظِ الحجازیِّ

این عنایت و توجّه به مسائل عقلی و خردگرائی اختصاص به خواص نداشت بلکه برخی از عوام واهل حِرَف نیز خود را به بحث‌های فلسفی و کلامی مشغول می‌داشته‌اند چنانکه همین ابن حوقل می‌گوید که من در خوزستان دو حمّال را دیدم که بار سنگینی را برپشت می‌کشیدند و در آن حالت دشوار مشغول بحث و جدل در مسائل تأویل قرآن و حقائق کلام بودند.

مسلمانان در قرون اولیّه همهٔ دروازه‌های علم و دانش را بر روی خود باز کردند و آثار ملل مختلف را از زبانهای یونانی و سریانی و پهلوی و هندی به زبان عربی ترجمه کردند کتابهای مهم ارسطو همچون ***الطّبیعه*** و ***الحیوان*** و ***اخلاق نیکو ماخس*** و همچنین کتابهای افلاطون همچون ***جمهوریّت*** و ***طیماوس*** و ***نوامیس*** و کتابهای دیگر به زبان عربی ترجمه شد و در دسترس دانشمندان اسلامی قرار گرفت. رازی ازری و بیرونی از خوارزم و فارابی از فاراب و ابن‌سینا از بخارا برخاستند و طرحی نو برای اندیشه و تفکّر ریختند که آمیزه‌ای از اندیشه‌های گذشتگان بود.ابن‌سینا گذشته از استفاده از آنچه که مترجمان فراهم ساخته بودند میراث فکری بومی و سنّتی خود را نیز مورد استفاده و بهره‌برداری قرار داد. او در مدخل کتاب ***شفا*** صریحاً می‌گوید که مرا کتابی است که در آن فلسفه را

بنابر آنچه که در طبع است و رأی صریح آن را ایجاب می‌کند آوردم و در آن جانب شریکان این صناعت رعایت نشده و از مخالفت با آنان پرهیز نگردیده آن گونه که در غیر آن کتاب پرهیز شده است،این کتاب همانست که من آن را ***فی‌الفلسفة المشرقیّة*** موسوم ساخته‌ام. در مورد منطق هم می‌گوید که ما در زمان جوانی به روش اندیشه‌ای از غیر جهت یونانیان دست یافتیم که یونانیان آن را منطق می‌گویند و شاید نزد اهل مشرق نام دیگری داشته است.

ابونصر فارابی و ابوعلی ابن سینا که در فلسفه از آن دو تعبیر به «شیخین» می‌شود با آثار خود فضای علمی حوزه‌های اندیشه را دیگرگون ساختند بهمنیار بن مرزبان تلمیذ ابن‌سینا در کتاب ***تحصیل*** راه استاد خود را ادامه داد و ابوالعبّاس لوکری شاگرد بهمنیار چون تعلیمات شیخین را برای تدریس به طلّاب جوان دشوار و منغلق یافت دست به تألیف کتاب ***بیان‌الحقّ‌بضمان الصّدق*** یازید و بدان وسیله موجب نشر فلسفهٔ شیخین در بلاد خراسان گردید.این جریان راست و درست فلسفه در بلاد اسلامی سهم بیشتر آن نصیب ایرانیان بود. اگر بیرونی خالد بن یزید بن معاویه را نخستین فیلسوف اسلامی دانسته و یا یعقوب بن اسحق کندی فیلسوف عرب از پیشگامان فلسفه بشمار آمده در برابر متفکّران ایرانی که به صورت فیلسوف و متکلّم اندیشه‌های خود را ابراز داشتند چیزی بشمار نمی‌آید که ابن خلدون در **مقدّمهٔ خود** از آن تعبیر به «الّا فی‌القلیل النّادر» می‌کند و صراحة می‌گوید: و «**أمّا الفُرس (= ایرانیان) فکان شأن هذه العلوم العقلیّة عندهم عظیماً و نطاقها متّسعا**». و این تازه غیر از جریانهای فلسفی است که مورد پذیرش قرار نگرفت و ادامه نیافت همچون جریان فکر اتمیسم فلسفی که به وسیلهٔ ابوالعبّاس ایرانشهری نیشابوری پایه‌گذاری شد و محمّد بن زکریای رازی دنبالهٔ آن را گرفت و این همان است که ناصرخسرو از پیروان مکتب آن تعبیر به طباعیان و دهریان و اصحاب هیولی کرده است.

فلسفه در قرون نخستین از قداست و شرافت خاصّی برخوردار بود و با طبّ عدیل و همگام پیش می‌رفت، فلاسفه خود اطبا بودند و طبیبان هم فیلسوف تا بدانجاکه فلسفه را طبّ روح و طبّ را فلسفه بدن به شمار آوردند. ابن سینا کتاب پزشکی خود را با نام متناسب با فلسفه یعنی ***قانون*** و کتاب فلسفی خود را با نام متناسب با طبّ ***شفا*** نامید. شب‌ها که به درس می‌نشست به ابو عبید جوزجانی کتاب ***شفا*** در فلسفه و به ابو عبداللّه معصومی کتاب ***قانون***در طبّ را درس می‌داد و این روش آمیختگی طبّ و فلسفه تا دوره‌های بعد ادامه داشت چنانکه ابوالفرج علی بن الحسین بن هندو به نقل از صاحب ***تاریخ طبرستان*** در مجلس درس خود در طبرستان از سوئی فلسفهٔ سقراط و ارسطو و از سوئی دیگر پزشکی بقراط و جالینوس را درس می‌داد از این روی او در قصیده‌ای که مجلس درس خود را صیاقل‌الالباب می‌خواند که در آن عروس‌های ادب به جلوه‌گری می‌پردازند گوید:

ودارس فلسفة دقیقة ودارس طبّا نحا تحقیقه

من علم سقراط و رسطالیس و علم بقراط و جالینوس

و دو پزشک بزرگ طبرستانی یعنی علی بن ربّن طبری و ابوالحسن طبری کتابهای خود ***فردوس الحکمة*** و ***المعالجات البقراطیة*** راکه هر دو در علم پزشکی است با فصلی در فلسفه آغاز می‌کنند.و این سنّت علمی که طبیب فاضل باید فیلسوف هم باشد تا بتواند به اصلاح نفس و بدن هر دو بپردازد کاملاً شایع و رایج بود وکتابهای فراوانی تألیف شد که معنون با عنوان ***مصالح الأنفُس و الأجساد*** بود و رازی هم که کتاب ***الطّبّ الرّوحانی*** خود را نوشت در آغاز یادآور شد که این کتاب را عدیل ***الطّبّ المنصوری*** قرار داده است تا جانب جان و تن هر دو رعایت شده باشد.در غرب عالم اسلام یعنی اندلس نیز امر به همین منوال بود چنانکه شاعری در مدح ابن میمون چنین گفته است:

اریٰ طبّ جالینوس لِلجسمِ وحدَهُ و طبّ أبی عمران للعقلِ و الجسمِ

از ممیزّات این دوره تساهل و تسامح در اظهارنظر علمی بود دانشمندان اندیشه‌های مخالف را تحمّل می‌کردند و مجال ردّ و نقض و شکوک و ایراد را باز می‌گذاشتند. برای مثال می‌توان داستان ابوالحسین سوسنگردی را یاد کرد که می‌گوید: من پس از زیارت حضرت رضا (ع) به طوس، نزد ابوالقاسم کعبی به بلخ رفتم و کتاب ***الانصاف فی الامامة*** این قبه رازی را به او نشان دادم. او کتابی به نام ***المسترشد فی الامامة*** در ردّ آن نوشت سپس من آن را به ری نزد ابن قبه آوردم او کتابی به نام ***المستثبت فی الامامة*** را نوشت و ***المسترشد*** را نقض کرد و من آن را نزد ابوالقاسم آوردم او ردّی بر آن بنام ***نقض‌المستثبت*** نوشت و چون به ری برگشتم ابن قبه از دنیا رفته بود. و بر همین پایه دانشمندان معتقد بودند که مطالب علمی در پهنهٔ عرضهٔ بر مخالفان و میدان ردّ و ایراد صفا و جلوه خود را پیدا می‌کنند چنانکه ناصرخسرو گفته است:

با خصم گوی علم که بی‌خصمی علمی نه پاک شد نه مصفّا شد
زیرا که سرخ روی برون آمد هر کو به سوی قاضی تنها شد

این دوران شکوفائی علم و فلسفه در جهان اسلام دیر نپائید چه آنکه امام محمّد غزّالی با تألیف کتاب ***تهافت‌الفلاسفة*** به تکفیر فیلسوفان پرداخت و در عقیدهٔ به قدم عالم آنان را کافر خواند و از جهتی دیگر گروهی ظهور کردند که پرداختن به علم طبّ را تحریم کردند و آن را دخالت در کار الهی دانستند و کار بدانجا کشید که علم حساب و هندسه هم که هیچ ارتباطی نفیاً و اثباتاً با دین نداشت مورد نفرت قرار گرفت و دانندگان آن منزوی گردیدند. جدال میان اهل دین و اهل فلسفه بالا گرفت و شکاف میان این دو روزبروز بیشتر شد به ویژه آنکه برخی از دانشمندان راه غزّالی را در ضدیّت با فلسفه دنبال کردند چنانکه ابن غیلان معروف به فرید غیلانی یا افضل‌الدّین غیلانی کتاب ***حدوث‌العالم*** خود را تألیف کرد و در آن ابن سینا را در اینکه دلایل کسانی را که برای گذشته آغاز زمانی قائل بودند ابطال کرده بود ردّ کرد و در آن از هیچ اهانتی به

شیخ‌الرّئیس از جمله: «عمی أوتَعَامیٰ»، «یَرُوغُ کَروَغَان الثَّعْلَب» فروگزاری نکرد.

مخالفان فلسفه برای محکوم کردن اندیشه‌های فلسفی به هر وسیله‌ای متوسّل می‌شدند گاه بر تعبیرات و تفسیرات فلاسفه خرده می‌گرفتند و می‌گفتند مثلاً فلاسفه از تعبیرات قرآنی معانی را اراده می‌کنند که مقصود و مراد صاحب وحی نبوده است مثلاً «توحید» و «واحد» را تفسیر می‌کنند به «آنچه که صفتی برای آن نیست و چیزی از آن دانسته نمی‌شود» در حالی که توحیدی را که رسول (ص) آورده در بردارندهٔ این نفی نیست بلکه الهیّت را فقط برای خدای یگانه اثبات می‌کند. و گاه الفاظ نامأنوس علوم اوائل را که وارد زبان عربی شده بود بهانه می‌کردند همچون سولوجوسموس (= قیاس منطقی) و انالوجوسموس (= قیاس فقهی) تا بدانجا که از هر کلمه‌ای که با سین ختم می‌شد اظهار نفرت می‌کردند و به قول ابوریحان بیرونی آنان حتّی نمی‌دانستند که سین نشانهٔ فاعلی است و جزو نام به شمار نمی‌آید و در این مقوله کار بدانجا کشیده شد که برای کلمهٔ «فلسفه» که مشتق از کلمهٔ یونانی «فیلاسوفیا» بود یعنی دوستدار حکمت وجه اشتقاق توهین‌آمیزی را که ترکیبی از فلّ (=کُندی) و سَفَه (= نادانی) است وضع کردند چنانکه لامعی گرگانی صریحاً می‌گوید:

دستت همه با مرهفه پایت همه باموقفه
وهمت همه با فلسفه آن کو «سَفَه» را هست «فل»

و یا شاعری دیگر به نقل از ثعالبی می‌گوید:

و دَعْ عنک قوماً یُعیدونها ففلسفة المرء «فلُّ السَّفَه»

نکوهش و مذمّت فلسفه و فلسفیان به ادبیّات و شعر فارسی هم سرایت کرد که دو بیت زیر از خاقانی و شبستری شاهدی بر این امر است:

فلسفی مردِ دین مپندارید حیز را جفتِ سام یل منهید
دو چشم فلسفی چون بود احول ز واحد دیدن حق شد معطّل

ابونصر فارابی و ابن سینا دو چهرهٔ ممتاز در اندیشه‌های فلسفی چنان چهره‌ای زشت یافتند که ننگ زمان و نحسی دوران به شمار آمدند:

قد ظهرتْ فی عصرنافرقةٌ ظهورُها شؤمٌ علی‌العصر
لا تقتدی فی‌الدّین الّـابما سنّ ابن سـینا و ابـونصر

دانشمندان اهل سنّت و جماعت فلسفهٔ یونان را مقابل با قرآن قرار دادند و کتابهایی همچون ***ترجیح اسالیب القرآن علی اسالیب الیونان*** و ***رشف النّصائح الایمانیّة فی کشف الفضائح الیونانیّة*** نگاشته گردید. ابن سینا «مخنّث دهری» و کتاب شفای او «شقا» خوانده شد و از آن به سرمایهٔ «مرض» و بیماری تعبیر گردید:

قـطعنا الاخـوّة عـن مـعشرٍ بهم مـرضٌ مـن کـتاب الشّـفا
فـماتوا عـلیٰ دیـن رسـطالس و متنا علی مذهب المـصطفیٰ

شناعت فلسفه و نفرت از فلاسفه به حدّی رسید که دانشمندی همچون ابن نجا اربلی در حال احتضار آخرین گفته‌اش: **صدق‌اللّه العلیّ العظیم و کذب ابن سینا** بود. عرصه بر فلسفه و فیلسوفان و آثار فلسفی چنان تنگ گردید که در مدینةالسّلام یعنی بغداد ورّاقان و کتابفروشان را به سوگند وا داشتند که کتابهای فلسفه و کلام و جدل را در معرض فروش نگذارند و کتابهایی نظیر کتاب ***صون‌المنطق و الکلام عن المنطق و الکلام*** و ***القول المُشرق فی تحریم المنطق*** جلال‌الدّین سیوطی مورد پسند اهل دین و حافظان شریعت گردید و ارباب تراجم دربارهٔ کسانی که به فلسفه و علوم عقلی می‌پرداختند، می‌گفتند: «**دنّس نفسه بشئ من العلوم الأوائل**».

در این میان بسیاری از دانشمندان کوشیدند تا این شکاف میان دین و فلسفه را از بین ببرند ولی موفّق نشدند از جمله آنان ناصرخسرو قبادیانی بود که کتاب ***جامع‌الحکمتین*** خود را نگاشت تا میان دو حکمت یعنی حکمت شرعیّه و حکمت عقلیّه آشتی دهد و جدال و نزاع میان فیلسوف و اهل دین را بر طرف سازد ولی در این راه توفیقی به دست

نیاورد و عبارت زیرا از او نشان دهنده یأس و ناامیدی او در این کوشش است:

«فیلسوف مرین علما لقبان را به منزلت ستوران انگاشت و دین اسلام را از جهل ایشان خوار گرفت و این علما لقبان مر فیلسوف را کافر گفتند، تا نه دین حق ماند بدین زمین و نه فلسفه».

در غرب جهان اسلام نیز ابن رشد اندلسی کوشید تا میان حکمت و شریعت را در کتاب معروف خود ***فصل المقال فیما بین الحکمة و الشّریعة من الاتّصال*** آشتی دهد ولی او هم در این راه توفیقی به دست نیاورد و اندیشهٔ ابتکاری او مبنی بر اینکه در مسائل خداشناسی و جهان‌شناسی هر متکلّم و فیلسوفی یا مُصیب است و یا مُخطی و هر کدام پس از جدّ و جهد و اجتهاد نسبت به عقیدهٔ خود مضطر و مجبور است نه مختار و آزاد، به هیچ وجه نزد اهل دین مقبول نیفتاد و بازار تکفیر و تفسیق فیلسوفان همچنان رونق خود را همراه داشت. حتّی شیخ شهید مقتول شهاب‌الدّین سهروردی که معتقد بود که همهٔ حکما قائل به توحید بوده‌اند و اختلاف آنان فقط در الفاظ است و سخنان آنان بر طریق رمز بوده است و «لا ردّ علی الرّمز» جان خود را بر سر همین سخن از دست داد به ویژه آنکه او حکمت ذوقی را بر حکمت بحثی ترجیح داد و مبانی حکمت اشراق را تدوین کرد و آن را بر کشف و ذوق بنیان نهاد و آن حکمت را به مشرقیان که اهل فارس هستند منتسب ساخت.

این دورهٔ تاریک و ظلمانی فلسفه با ظهور فیلسوفان ایرانی شیعی که معمولاً آنان را اهل حکمت متعالیه خوانند رو به زوال نهاد و دورهٔ درخشان و شکوفائی پدید آمد.که نظیر آن در هیچ یک ازکشورهای اسلامی دیگر سابقه نداشت.اینان با استظهار به قرآن و حدیث و توسّل به تجوّز و توسّع و تأویل موفّق شدند که فلسفه را از آن تنگنائی که مورد طعن و لعن بود بیرون آورند و لحن تکریم و تقدیس فلاسفه را جانشین آن سازند.

حال باید دید دانشمندان شیعهٔ ایرانی برای رفع این نفرت و زدودن این زنگ از چهرهٔ

فلسفهٔ یونان چه اندیشیدند که فلسفه چنان مورد پذیرش قرار گرفت که حتّی تا این زمان فقیهان و مفسّران قرآن به فلسفه می‌پردازند و ***شفا*** و ***اشارات*** ابن‌سینا را تدریس می‌کنند و به مطالب آن استشهاد می‌جویند که از نمونهٔ آن می‌توان از علّامه طباطبایی و سیدابوالحسن رفیعی قزوینی و شیخ محمّدتقی آملی و امام خمینی ـ رحمةاللّه علیهم اجمعین ـ نام برد. اینان وارث علم گذشتگان خود بودند همان گذشتگانی که ابتکار تطهیر فلسفه و تحبیب فلاسفه را عهده‌دار گردیدند که از میان آنان می‌توان از میرداماد و ملاصدرا و فیض کاشانی و عبدالرّزاق لاهیجی و حاج ملّاهادی سبزواری نام برد؛ یعنی متفکّران ایرانی که با مکتب تشیع و سنّت ائمهٔ اطهار (ع) سر و کار داشتند. این فیلسوفان کلمهٔ «فلسفه» را به کلمهٔ «حکمت» تبدیل کردند که هم نفرت یونانی بودن آن کنار زده گردد و هم تعبیر قرآنی که مورد احترام هر مسلمانی است برای آن علم بکار برده شود؛ زیرا هر مسلمانی با آیهٔ شریفهٔ قرآن: **وَ مَنْ یُؤْتَ الحِکْمَةَ فَقَد اُوتِیَ خَیْراً کَثیراً** آشنایی دارد و به آن ارج و احترام می‌گذارد و کلمهٔ حکمت را مبارک و فرخنده می‌داند و با آن «خیرکثیر» را از خداوند می‌خواهد، چنانکه حاج ملاهادی **منظومهٔ حکمت** خود را با همین آیهٔ شریفه پیوند می‌دهد و فلسفهٔ خود را «حکمت سامیه» می‌خواند و می‌گوید:

نَظَمْتُها فی الحِکْمَةِ الَّتِی سَمَتْ فِی الذِّکْرِ بِالْخَیْرِ الکَثِیرِ سُمِّیَتْ

حال که از اندیشه و تفکّر و بکار بردن خرد و عقل تعبیر به «حکمت» شده دیگر «فلسفه» با تجلّی در کلمهٔ حکمت در برابر «دین» قرار نمی‌گیرد؛ زیرا این همان حکمتی است که خداوند به لقمان عطا فرموده که **وَ لَقَدْ اتَیْنا لُقْمانَ الحِکمَةَ** دیگر کسی همچون ناصرخسرو نمی‌تواند آن را در برابر دین قرار دهد و دین را «شِکر» و فلسفه را «افیون» بخواند و بگوید:

آن «فلسفه»ست و این «سخن دینی» دین شکّرست و فلسفه هپیونست

اینان برای حفظ اندیشه و تفکّر و بکار بردن خرد و عقل و محفوظ داشتن آن از تکفیر

و تفسیق یا به قول ساده‌تر تطهیر فلسفه کوشیدند که برای هر فیلسوفی یک منبع الهی را جستجو کنند و علم حکما را به علم انبیا متّصل سازند؛ از این جهت متوسّل به برخی از «تبارنامه»های علمی شدند از جمله آن «شجره نامه» که عامری نیشابوری در **الأمد علی الأبد** می‌گوید که انباذقلس (=Empedocles) فیلسوف یونانی با لقمان حکیم که در زمان داود پیغمبر (ع) بود رفت و آمد داشته و علم او به منبع و ***لَقَدْ آتَیْنا لُقْمانَ الْحِکمَةَ*** مرتبط می‌شود، و فیثاغورس علوم الهیّه را از اصحاب سلیمان پیغمبر آموخته و سپس علوم سه‌گانه یعنی علم هندسه و علم طبایع (= فیزیک) و علم دین را به بلاد یونان منتقل کرده است، و سقراط حکمت را از فیثاغورس اقتباس کرده و افلاطون نیز در این اقتباس با او شریک بوده است، و ارسطو که حدود بیست سال ملازم افلاطون بوده و افلاطون او را «عقل» خطاب می‌کرده با همین سرچشمهٔ الهی متّصل و مرتبط بوده است؛ و از این روی است که این پنج فیلسوف، «حکیم» خوانده می‌شوند تا آیهٔ شریفهٔ **یُؤْتِی الحِکمَةَ مَن یَشاءُ وَ مَن یُؤْتَ الحِکْمَةَ فَقَدْ اُوتِیَ خِیْراً کَثیراً** شامل حال آنان گردد.

این حکیمان متألّه با این تغییر نام از فلسفه به حکمت و نقل نسب‌نامه‌های علمی اکتفا نکردند بلکه کوشیدند تا که برای مطالب فلسفی و عقلی از قرآن و سنّت نبوی و نهج‌البلاغه و صحیفهٔ سجّادیه و سخنان ائمّهٔ اطهار ـ علیهم‌السّلام ـ استشهاد جسته شود. میرداماد دانشمند استرآبادی که در کتاب **قبسات** خود می‌کوشد که مسأله‌ای را که از قدیم مابه‌الاختلاف اهل دین و فلسفه بوده یعنی آفرینش جهان و ارتباط حادث یعنی جهان با قدیم یعنی خداوند را از طریق «حدوث دهری» حل کند. قبس چهارم از کتاب خود را اختصاص به همین استشهادهای قرآنی و احادیث داده است و در پایان نقل احادیث با غرور تمام می‌گوید:

این مجملی از احادیث آنان است که جامع مکنونات علم و غامضات حکمت است؛ و سوگند به خدا که پس از کتاب کریم و ذکر حکیم، فقط همین سخنان است که، شایسته

است که کلمهٔ عُلیا و حکمت کُبری و عُروهٔ وُثقی و صبغهٔ حُسنی خوانده شود؛ زیرا آنان حجّت‌های خدایند در دنیا و آخرت به علم کتاب و فصل خطاب:

اولئِکَ آبَـائِی فَـجِئْنی بِـمِثْلِهِمْ إذا جَمَعَتْنا ـ یا جریرُ ـ المـجامِعُ

با این کیفیت برای میرداماد بسیار آسان است که ارسطو و افلاطونی را که «اسطوره» و «نقش فرسوده» معرّفی گردیده و مردم از نزدیک شدن به آثار آنان منع شده بودند که:

قـفل اسـطورهٔ ارسـطو را بر درِ احسن المِلَل منهید

نقشِ فرسودهٔ فـلاطون را بر طراز بهین حُلَل منهید

اوّلی را «مفیدالصّناعة» و «معلّم المشّائین» و دومی را «افلاطون الشّریف» و «افلاطون الالهی المتألّه» بخواند و آسانتر آنکه ابونصر فارابی و ابن‌سینا را که پیش از این نـحسی روزگار و آثارشان دردزا و بیماری‌آور به شمار می‌آمد اولی را «الشّریک المعلّم» و دومی را «الشّریک الرّیاسی» بنامد و با این گونه مقدّمات تعبیر «شیخین» (= ابن‌سینا و فارابی) را برای آن دو فیلسوف فراهم سازد چنانکه فقها آن تعبیر را برای شـیخ کـلینی و شـیخ طوسی بکار می‌بردند.

با این تمهیدات همان کتاب ***شفا*** که ***شقا*** خوانده می‌شد مورد تکریم و تبجیل علما و دانشمندان قرار گرفت و دانشمندانی همچون سیّداحمد علوی شاگرد و داماد میرداماد، ***مفتاح‌الشّفاء*** و غیاث‌الدّین منصور دشتکی، **مـغلقات الشّـفاء** و عـلامه حِـلّی فـقیه و محدّث **کشف الخفا فی شرح الشّفاء** را به رشتهٔ تحریر درآوردند و از همه مهم‌تر آنکه صدرالمتألّهین یعنی ملّاصدرای شیرازی **تعلیقه بر الهیّات شفا** نوشت، تا راه فهم ودرک اندیشه‌های ابن‌سینا را هموار سازد. با این عوامل سنّت سینوی یا فلسفه ابن سینا که در جهان تسنّن متروک و منسوخ گردیده بود در جهان تشیّع و ایران، راه تحوّل و تکامل خود را پیمود و جانی دوباره یـافت و از ایـن جـهت است کـه مـلّامهدی نـراقـی کـه در فـقه ***معتمدالشّیعة*** را می‌نویسد؛ و در اخلاق ***جامع‌السّعادات*** را به رشتهٔ تحریر درمی‌آورد؛ در

فلسفه ***جامع‌الافکار*** را تألیف می‌کند؛ و به شرح و گزارش شفای ابن سینا می‌پردازد.

در اینجا باید یادآور شد که توجّه حکمای متأخّر مانند نراقی به متقدّمان به معنی آن نیست که اینان خود را دست بسته تسلیم آنان می‌کردند و یا فقط گفتار آنان را تکرار می‌نمودند بلکه برعکس چنانکه شیوهٔ اهل علم است گفتار گذشتگان را منبع و اصل اندیشهٔ خود قرار می‌دادند و جای جای، بر افکار آنان خرده می‌گرفتند تاعلم و دانش هر چه بیشتر پاک‌تر و مصفّاتر گردد. مثلاً ملّامهدی نراقی در جایی بطور صریح می‌گوید:

«گمان مبر که من جمودی بر پذیرفتن فرقه‌ای خاص از صوفیان و اشراقیان و مشّائیان دارم، بلکه در یک دست من برهانهای قاطع و در دستی دیگر، قطعیّات صاحب وحی و حامل قرآن است؛ و پیشوای من این حقیقت است که، واجب‌الوجود دارای شریف‌ترین نحوهٔ صفات و افعال است و من خود را ملزم به این ادلّهٔ قاطعه می‌دانم هر چند که با قواعد یکی از این گروههای یادشده مطابقت نداشته باشد.»

او در جای دیگر می‌گوید:

«این بود آنچه که در توجیه کلام **برهان** ابن‌سینا یاد کردم اگر مراد او همین است فبهاالمطلوب و گرنه آن را رد می‌کنیم و گوش به آن سخن فرا نمی‌دهیم؛ زیرا بر ما واجب نیست که آنچه در بین‌الدفّتین **شفا** و **برهان** آمده قبول و تصدیق نمائیم.»

این دوره که امتداد زمانی آن به چهار صد سال بالغ می‌گردد و به دورهٔ حکمت اشتهار دارد و بزرگان آن را اصحاب حکمت متعالیه می‌خوانند از ادوار بسیار درخشان فلسفهٔ اسلامی است زیرا در این دوره حکیمان کوشیده‌اند از جهتی از میراث اساطین حکمت باستان همچون سقراط و افلاطون و ارسطو و شارحان ارسطو همچون ثامسطیوس و اسکندر افردویسی حداکثر بهره‌برداری را به کنند و با کمک از منقولات شیخ یونانی یعنی پلوتاینوس (= پلوتن) که نزد آنان به عنوان اثولوجیای ارسطو شناخته شده بود، خشکی فلسفهٔ را با عرفان ذوقی چاشنی بزنند و از جهتی دیگر آراء و اندیشه‌های

مشّائیان اسلامی همچون فارابی و ابن‌سینا را به محک بررسی درآورند و آن را با نوآوریهای شیخ اشراق شهاب‌الدّین سهروردی تلطیف سازند.اینان اندیشه‌های کلامی اشعری و غزّالی و فخر رازی را مورد نقد و بررسی قرار دادند و بیشتر بر آراء و اندیشه‌های خواجه نصیرالدّین طوسی که از او به عنوان خاتم بَرِعةالمحقّقین یاد می‌شد تکیه کردند. خواجه اندیشه‌های فلسفی ـ کلامی را از حشو و زوائد پرداخته و مجرّد ساخته و کتاب ***تجریدالعقائد*** را به عنوان دستور نامه‌ای برای اندیشهٔ درست خداشناسی و جهان‌شناسی مدوّن کرده بود که دانشمندان پس از او متجاوز از صد شرح و تعلیقه بر آن نگاشتند.

این مکتب فلسفه که معمولاً از آن تعبیر به «مکتب الهی اصفهان» می‌شود برای آن که کرسی حکمت در شهر معنوی و روحانی اصفهان قرار داشته و از اقطار عالم اسلامی طالبان علم و معرفت بدان شهر دانش و مدینهٔ حکمت روی می‌آورده‌اند، مورد غفلت جهان علم قرار گرفته است و فقط در این اواخر خاورشناس معروف پروفسور هانری کربن با همکاری بازماندهٔ گذشتگان استاد سیّد جلال‌الدّین آشتیانی موفّق شد که برگزیده‌ای از آثار معروف‌ترین چهره‌های این دوره را در مجموعه‌ای چهار جلدی تحت عنوان: **منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر** به اهل علم معرفی کنند. در این مجموعه است که اندیشه‌های حکیمانی همچون میرداماد و میرفندرسکی و ملاصدرا و ملا رجبعلی تبریزی و ملا عبدالرّزاق لاهیجی و حسین خوانساری و ملا شمسای گیلانی و سیداحمد علوی عاملی و فیض کاشانی و قوام‌الدّین رازی و قاضی سعید قمی و ملا نعیمای طالقانی وملا صادق اردستانی و ملامهدی نراقی و مانند آنان معرفی گردیده است. بخش الهیّات و جوهر و عرض از شرح غررالفرائد یعنی شرح منظومهٔ حکمت سبزواری که به وسیلهٔ این کمترین (= مهدی محقّق) و پروفسور ایزوتسو به زبان انگلیسی ترجمه و در نیویورک چاپ شد

نشان دهندهٔ این حقیقت بود که حکیمان سابق بر او چه کوششهایی را در هموار ساختن اندیشه متحمّل شده‌اند تا حکیم سبزوار توانسته است با نظم و نثر اندیشه‌های خود را که نتیجه و نقاوهٔ اندیشه‌های سَلَف صالح او بوده در دسترس جویندگان حکمت قرار دهد. کوشش‌هایی که در سه دههٔ اخیر در مراکزی همچون مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل و انجمن حکمت و فلسفه به عمل آمد کمکی شایان توجّه به شناخت این دوره کرد و برخی از مجامع علمی هم مانند کنگرهٔ حاج ملّاهادی سبزواری و کنگرهٔ ملّاصدرا و آثاری که به وسیلهٔ برخی از استادان دانشگاه و علمای حوزه تألیف گردید در این امرکمک کرد.

هدف کنگره‌ای که در سال جاری با همکاری برخی از مراکز علمی تحت عنوان **قرطبه و اصفهان** تشکیل می‌گردد آن است که اوّلاً اندیشهٔ نادرستی را که غربیان و به تَبَع آنان دانشمندان کشورهای عربی اظهار داشته‌اند مبنی بر اینکه پس از ابن رشد دانشمند اندلسی ستارهٔ اندیشه‌های فلسفی و تفکّر عقلی در جهان اسلام رو به افول نهاد، از چهرهٔ تاریخ فلسفهٔ اسلامی زدوده گردد و یا معرّفی برخی از چهره‌های درخشان این دوره که تاکنون در گوشه‌های فراموشی مانده، ممیزّات حکمت متعالیه به دوستداران علوم معقول و اهل فلسفه و عرفان نمایانده شود.

در خرداد سال ۱۳۷۸ که همایشی تحت عنوان: **اهمیّت و ارزش میراث علمی اسلامی ـ ایرانی** به مناسبت سی‌امین سال تأسیس مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل برگزار گردید شرکت‌کنندگان داخلی و خارجی متّفقاً اظهار داشتند که لازم است کوششی جدّی دربارهٔ معرّفی آن بخش از تاریخ اندیشه و تفکّر علمی وفلسفی در ایران که جهان علم از آن ناآگاه است به عمل آید و این در ارتباط با این حقیقت است که غربیان می‌گویند:«چراغ اندیشه و تفکّر فلسفی پس از ابن رشد متوفّی ۵۹۵ هجری (در لاتین Averroes) در جهان اسلام خاموش گردیده است» و در نتیجه

پرده روی چندین قرن تلاش و کوشش دانشمندان ایرانی بویژه در دوران تشیّع این کشور که مرکز آن اصفهان بوده کشیده شده است و این مطلب به صورتهای مختلف در آثار دانشمندان اروپایی و مسلمان بچشم می‌خورد که چند نمونه از آن یاد می‌گردد:

دکتر اکرم زعیتر در مقدّمهٔ ترجمهٔ کتاب ***ابن رشد و الرّشدّیة*** ارنست رنان فرانسوی می‌گوید:«انّ الدّراسات الفلسفیّة عندالعرب ختمت بابن رشد».

پروفسور هانری کربن در کتاب ***فلسفهٔ ایرانی و فلسفهٔ تطبیقی*** خود می‌گوید:«تاریخ نویسان غربی فلسفه مدّتهای مدیدی گمان کرده‌اند که با تشییع جنازهٔ ابن رشد در سال ۱۱۹۸ میلادی در قرطبه، فلسفهٔ اسلامی نیز روی در نقاب خاک کشید».

پروفسور ژوزف فان اس در مقدّمهٔ ***بیست‌گفتار*** از مهدی محقّق می‌گوید:«فلسفهٔ ایرانی دورهٔ صفویهٔ که توسّط متفکّران بزرگ مکتب اصفهان تکامل یافته است عملاً ناشناخته مانده است».

برپایهٔ آنچه که یاد شد پایه‌ریزی فکری برگزاری همایشی در سطح بین‌المللی تحت عنوان **قرطبه و اصفهان** به تدریج نهاده شد که اکنون به تحقّق نزدیک گردیده است. هر چند که بانی اصلی این همایش انجمن آثارومفاخرفرهنگی و مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران ـ دانشگاه مک‌گیل بود ولی پس از ارائه این اندیشه مراکزی دیگر همچون مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدّن‌ها و مرکز فرانسوی تحقیقات ایرانی و چند نهاد دیگر به یاری ما برخاستند و به موازات تهیّه مقدّمات همایش توفیق یافتیم برخی از آثار علمی را نیز به مناسبت و به نام همین همایش آماده چاپ سازیم که به جهت برخی از مشکلات و مضایق نتوانستیم آن را در همایش عرضه داریم و امیدواریم که این کتابها به تدریج چاپ و در دسترس اهل علم قرار گیرد.

امید است که با مباحثی که در این همایش مطرح می‌گردد و مطالبی که از این کتابها بدست می‌آید زمینه‌ای تازه برای بازنگری فلسفهٔ اسلامی به وجود آید که با آن فصلی

جدید برای تاریخ فلسفه در جهان اسلام گشوده گردد، و همچنین طلّاب و دانشجویانی که طالب موادّ تازه‌ای برای پژوهش‌ها و تحقیقات خود هستند از نتایج این همایش بهره‌برداری کنند و این همایش انگیزه و مقدّمه‌ای باشد تا در همهٔ شهرها و روستاهای کشور ما که در طیّ تاریخ متفکّران و اندیشمندانی را در خود پرورانده، مجامع و محافلی بر این نَسَق برقرار و یاد آن بزرگان گرامی داشته شود و آثار آنان مورد بررسی و نشر قرار گیرد و امتیازات آن آثار به جامعهٔ علمی داخلی و خارجی معرّفی گردد. تحقّق این هدف عالی و مقدّس زمینه‌ای تازه را برای اندیشه و تفکّر نسل جوان آماده خواهد ساخت تا توجّه خود را به فرهنگی معطوف دارند که شرقی صرف و غربی محض نباشد بلکه آمیخته‌ای باشد از اندیشه‌های نو و کهن و گزینه‌ای از آنچه که نیازهای جان وتن را برآورده کند و سعادت دنیا و آخرت را تأمین نماید. ***بعون‌الله تعالی و توفیقه***

مهدی محقّق

رئیس هیأت مدیرهٔ انجمن آثارومفاخرفرهنگی
رئیس همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان
اوّل اردیبهشت ماه جلالی ۱۳۸۱

اهمّیّت کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی در تحقیقات فلسفی و عرفانی

سید محمدعلی احمدی ابهری *

اینجانب به نوبهٔ خود و به نمایندگی از اساتید، محققان، مصححان، کتابداران و کارشناسان همکار در کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی مراتب قدرشناسی و سپاسگزاری خود را نسبت به تلاش ارزشمند برگزار کنندگان این همایش علمی ابراز می‌دارد:

از یک کار تحقیقی چه انتظاری می‌رود؟

مگر نه این است که یک بحث و بررسی و اظهار نظر محققانه حداقل بایستی واجد چند شرط باشد:

- اول اینکه در جستجوی پژوهشی، محقق به عنوان یک جستجوگر بی طرف به دنبال حقیقت باشد، بدون اینکه گرفتار پیش‌داوریها، تعصبات قومی، قبیله‌ای، نژادی، مذهبی، جغرافیایی یا... باشد.

هرگونه پیشداوری و تعصب، موجب انحراف کار تحقیقی از مسیر منطقی و علمی آن خواهد شد.

- دیگر آنکه محقق با نگاهی وسیع و همه جانبه تمامی منابع تحقیق را در اختیار گیرد، چیزی از آن را از قلم نیندازد و نادیده نگذارد. در غیر این صورت، نتیجهٔ حاصله و

---

* رئیس کتابخانه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی

آرای صادره به هیچ وجه نمی‌تواند قابل اعتماد باشد و چه بسا که موجب گمراهی و سردرگمی آیندگان گردد.

- از موارد بسیار ضروری بویژه در پژوهشهایی که در مورد یک دیدگاه، مکتب، مذهب یا ملت انجام می‌گیرد، مراجعه به منابع و مستندات فرهنگی همان ملت و مکتب است، چرا که بدون آن نمی‌توان به شناخت کاملی دست یافت و این احتمال وجود دارد که محقق در دام اغراض یا تعصبات دیگران گرفتار آمده، از شناخت واقعی فرسنگها فاصله پیدا کند.
- پر واضح است که بویژه در بررسی منابع تحقیق، آشنایی و تسلط با زبان و فرهنگ محیطی که منابع در آن شکل گرفته‌اند، از ضروریات غیر قابل انکار است و بسیاری از لغزشهای اهل پژوهش و تحقیق از عدم تسلط و آشنایی با زبان و فرهنگ مربوط به موضوع تحقیق ناشی شده است.

مواردی که ذکر شد، از مسائلی است که مسلماً باید در کنار دیگر اصول و مقدمات و شرایط پژوهش مورد توجه قرار گیرد. متأسفانه در موادی به دلیل بی‌توجهی یا نادیده گرفتن یکی از این اصول، دیدگاههایی ابراز می‌شود که موجب انحراف دانش بشری می‌گردد و سرچشمهٔ زلال علم و آگاهی بشر را آلوده می‌گرداند.

بسیار رنج‌آور است که به عنوان دستاورد یک کار تحقیقی عنوان می‌شود «فکر فلسفی در اسلام به ابن‌رشد ختم شده است» و رنج‌آورتر اینکه این دیدگاه بدون هیچ تحقیقی در آثار متعدد تکرار می‌شود. گویی جز قرطبه جایی از جهان پهناور اسلام را نمی‌شناسند.

آیا براستی پس از ابن رشد، این همه آثار ارزشمند فلسفی دانشمندان مسلمان را ندیده‌اند؟ متأسفانه در بسیاری از موارد دانشمندان غربی دربارهٔ اندیشمندان مسلمان و تألیفات و آثار فکری آنان تسلط و آشنایی کافی ندارند. بدانگونه که اگر با نام یکی از شخصیتهای اسلامی آشنا باشند، غالباً در حدّ وجود تاریخی آنان است نه آثار فکری و تألیفات ممتاز و امتیازات آنها.

از سوی دیگر ؛ غالباً دانسته‌های آنان مستند به منابع اصیل نیست، چرا که نه به طور کامل امکان دسترسی به آثار ارزشمند اندیشوران مسلمان را دارند و نه با زبان و فرهنگ

این سوی جهان آشنایی کامل دارند.

چنان که تعصب جهان غرب در مقابل جهان اسلام خاصه همزمان با جنگهای چند صد سالهٔ صلیبی و قرنهای پس از آن، حتی بعضاً تا به امروز، را نیز نمی‌توان نادیده گرفت.

کمتر از پنجاه سال پس از ابن رشد، شخصیتی پا به جهان نهاد که دانش او اختصاص به فلسفه نداشت، هم فیلسوف بود، هم ادیب، هم ریاضیدان، فقیه و هم ستاره‌شناس و رصدی. این شخصیت خواجه نصیرالدین طوسی است. بحث در باب افکار و آثار او از حوصلهٔ این گفتار بیرون است. در این جا به یک کار بسیار مهم علمی وی اشاره می‌کنیم:

بسیاری از مسائل دشوار کلام که در کتب عقاید و کلام استدلال متقن و درستی نداشت و تنها از راه فلسفی شدن، می‌توان آنها را اتقان بخشید، به دست توانای خواجه مستحکم گردید. وی این مکتب را پایه‌گذاری کرد و بحث در بسیاری از مسائل کلامی، از جمله مسألهٔ ارادهٔ الهی را از تشویش و بی سرانجامی در کتب بزرگان کلام نجات داد.

پس از خواجه نصیر، شاگردش علامه حسن بن یوسف بن مطهر حلّی نیز همین شیوه را پی گرفت. وی در موضوع کلام فلسفی دو اثر به نامهای «النهایة فی‌الکلام» و «الاسرار الخفیه» دارد که متأسفانه تا سالهای اخیر شناخته و چاپ نشده بودند.

اگر چه پس از خواجه بزرگانی همچون قطب شیرازی، عضد ایجی، علامه حلّی و میر سید شریف جرجانی به دانش معقول همت گماردند و آثار گرانبهایی در تبیین و شرح آثار متقدمین تحریر کردند، ولی نمی‌توان آنها را مستقلاً صاحب مکتب خاصی محسوب کرد.

فلسفه در اواخر قرن ۹ با طلوع بزرگانی چون جلال دوانی (م۹۰۸)، صدرالدین دشتکی و غیاث الدین منصور دشتکی حیاتی دوباره یافت و مکتب فلسفی شیراز در جنوب ایران تشکیل گردید. بسیاری از طالبان فلسفه با امید فراوان به شیراز روی آوردند و حوزهٔ گرم و پر رونق شیراز را تشکیل دادند.

از خصایص بارز مکتب شیراز رونق بیش از پیش نقادی است که بزرگان این مکتب چندین دهه با سرسختی تمام به نقد یکدیگر پرداختند و کتب و رسایل متعدد تألیف کردند. همین جدال سخت فکری موجب تعامل فلسفی ـ کلامی بی‌نظیری شد که برکات

فراوانی را به بار آورد. از جمله آثار این جدالها تشکیل حوزهٔ فلسفی با برکت اصفهان است که نمونهٔ تمام عیار حکمت شیعی است و علوّ معانی و مفاهیمش بر صاحبنظران پوشیده نیست. این مکتب در حقیقت استمرار مکتب شیراز است. مهمترین وجههٔ مکتب شیراز که آشتی فلسفه و عرفان است، با قدرت تمام به این مکتب منتقل شد و سیر تکاملی خود را طی کرد تا به ظهور حکمت صدرایی انجامید و به تعبیر یکی از بزرگان، در مکتب اصفهان جنگ هفت قرنهٔ مشاء و اشراق پایان یافت. از بزرگان این مکتب می‌توان میرداماد، ملاصدرا و میرفندرسکی را نام برد.

شایان ذکر اینکه در مکتب اصفهان، بسان مکتب شیراز، جدال فکری رونق داشته و گروههایی مقابل همدیگر قرار می‌گرفته‌اند. بموازات حکمت صدرایی، که به همت ملاصدرا گسترش یافت، نحلهٔ فلسفی دیگری در مقابلهٔ صدرا نصج گرفت که نمونهٔ اعلای آن ملا رجبعلی تبریزی است و همین مبارزهٔ فکری به نوبهٔ خود سهم ارزشمندی در پیشروی فلسفه داشته است.

قابل ذکر اینکه حکمت صدرایی رقیب نامبرده خود را تحت‌الشعاع قرار داد و در فضای فلسفی سیطره پیدا کرد، چنان که دیگر از رقبای حکمت صدرایی خبری نیست، ولی آن هیاهوها و معرکه‌ها از لحاظ تعامل فکری و نقادی بسیار حایز اهمیت است و احیای آنها مفید فایده. حکمای متأخر از صدرا غالباً تحت تأثیر وی بوده‌اند و بسیاری از بزرگان در این نحله نامبردارند، مانند عبدالرزاق لاهیجی و فیض کاشانی.

مکتب دیگری که بعد از فرو پاشیدن حوزهٔ اصفهان پاگرفت و تعالیم آن مکتب در آن دنبال شد، مکتب فلسفی طهران عهد قاجار است که این خلاصه را مجال آن نیست.

همان گونه که ملاحظه می‌شود، پس از ابن رشد تلاشهای فراوان علمی صورت گرفته و چراغ دانش و اندیشهٔ فلسفی خاموش نگشته است.

جا دارد علاوه بر آنان که ذکر شد، از مشعلداران این حرکت مستمر علمی نیز نام ببریم. کسانی چون سیف الدین آمدی، نصیرالدین کاشی، ابن ترکه (صاحب تمهید القواعد)، فخرالدین محمد اسفراینی نیشابوری (شرح کاشف الاسرار)، سید محمد گرگانی (شرح هدایه) عنایتا... بسطامی، عبدالرزاق کاشی، حسن لاهیجی قمی (صاحب معالم الهدی)، بهاءالدین محمد اصفهانی (صاحب عون اخوان الصفا)، ملا صالح

مازندرانی، آقا حسین خوانساری، نائینی، رفیع‌الدین گیلانی، حاج محمود نیریزی، حسین بن عبدالحق الهی و نعیما طالقانی.

ناگفته نماند که این گونه افراط گریها در درون جامعهٔ اسلامی نیز دیده شده است. چنانچه دانشمندی صاحب نام همچون سید محمود آلوسی در مقالات خود، شیعه را به نداشتن مآثر علمی متهم کرد و وجود دانشمندان پیرو مذهب اهل بیت (ع) را منکر گردید.

البته این گونه اظهار نظرها در مواردی خود سبب خیر و موجب برکاتی شده است؛ چنانکه در سالهای گذشته حرکتهای علمی بسیاری را شاهد بوده‌ایم که به هدف شناساندن سیر درخشان علم و اندیشه در جامعهٔ اسلامی انجام گردیده است و یا در پاسخ سخنان آلوسی دیدیم که دو تن از بزرگمردان علم و دین و حافظان میراث کلان دانش و فرهنگ شیعه «مرحوم سید حسن صدر» و علامه بزرگوار «مرحوم شیخ آقا بزرگ تهرانی» دست به کار شدند و دو تألیف گرانقدر «تأسیس الشیعة الکرام فنون الاسلام» و «الذریعة الی تصانیف الشیعه» را برای آگاه ساختن جهان از شخصیتهای علمی ـ فلسفی مسلمان و بالاخص شیعه به سرانجام رساندند. تمامی آنچه گذشت، بار مسؤولیتی سنگین را بر دوش یکایک افراد و مؤسسات و مراکز علمی ـ فرهنگی در جهان اسلامی می‌گذارد و هر یک باید به میزان توان خود در معرفی دانشمندان و متفکران و آثار و منابع علمی مشرق زمین تلاش نماید.

در همین جهت کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی علاوه بر تحقیق، تصحیح و احیای متون نفیس و نادر و انتشار رساله‌های ارزشمند خطی در مجموعه‌ای به نام «گنجینهٔ بهارستان» و نشر مجله‌ای تخصصی در زمینه نسخه‌شناسی با نام «نامه بهارستان» هر ساله مراسمی تحت عنوان آیین بزرگداشت حامیان نسخ خطی برگزار می‌کند و از آنان که در زمینه شناخت، معرفی، تصحیح و احیای این میراث گرانقدر تلاش کرده‌اند تجلیل می‌نماید تا بدین وسیله توجه دانش پژوهان، محققان، مصححان و استعدادهای آماده به سوی منابع دست اوّل که امروزه به صورت گنجینه‌های نسخ خطی در گوشه و کنار میهن اسلامی مهجورند، منعطف گردد و مراکز علمی و پژوهشی و دانشگاهها در این زمینه به صورتی فعّال‌تر و جدی‌تر وارد میدان

گردند.

از آنجا که تاکنون آنچه در باب تاریخ علم و فلسفهٔ اسلام نگاشته شده، توسط دیگران و بدون توجه به این منابع بکر بوده است، کتابخانه مجلس شورای اسلامی در نظر دارد تاریخ تطور فلسفه و کلام اسلامی و کتاب‌شناسی تفصیلی آن را به یاری محققان و اساتید حوزه و دانشگاه با عنایت ویژه به میراث گران قدر نسخ خطی تدوین نماید و در این راستا از تمامی صاحبنظران یاری می‌جوییم و امیدواریم طرحها و نظرات خود را برای مرکز پژوهش این کتابخانه ارسال نمایند.

به امید روزی که تاریخ علم مسلمانان، به دست مسلمانان و مستند به آثار علمی بازمانده از روزگاران پیشین نگاشته شود تا چشم جهانیان به شعاع اندیشه و دانش مسلمین و خدمات علمی و فلسفی آنان روشن گردد.

پیوند ایران با اندلس

پرویز اذکائی *

گزارش حاضر در شرح و تعلیق خبری است که مورّخ علّامه مسعودی بغدادی (به سال ۳۳۶ هـ.ق) گزارده؛ چنان که در وصف بلاد اندلس گوید: «خداوندِ آنجا پیش از پیدایی اسلام لُذریق خوانده می‌شد، و این نام دیگر شاهان اندلس هم‌باشد؛ نیز گفته‌اند آنان از اشبان بودند، قومی از تبار یافثْ بن نوح که از دیرباز در آنجا زیسته‌اند. اما مشهورتر در نزد مسلمانان ساکن اندلس این که لُذریق از جلالقه بوده است، که خود گونه‌ای از فرنگیان اند. واپسین پادشاه اندلس هم لُذریق بود، که طارق بن زنیر وابستهٔ موسی بن نُصَیر، به‌گاه گشودن شهرهای اندلس او را کشت، و به تختگاه ایشان طُلَیطُله درآمد.» سپس مسعودی در بیان تبار خاندان «رستمیان» ایرانی اِباضی (خارجی) مغرب و تونس، می‌افزاید که: «گویند آنان از بازماندگان اشبان‌اند، که آن دیار را آبادان کردند و با طالبیان جنگها نمودند. اما مردم دربارهٔ اشبان اختلاف دارند، چه، کسانی قائل‌اند به این که آنان از ایرانیان کوچیده از شهرهای اصبهان (اسپهان) به آنجا هستند.» آنگاه در شرح شاهان مسیحی روم به جهتی از «اشبان» و اختلاف مردم در باب ایشان یاد کرده، پس به نقل از کتاب الفتوح واقدی آورد که: «آنان در بدایت امر از اهل اصفهان بودند، که هم از آنجا به مغرب و اندلس نقل نمودند. اگر چنین باشد بایستی این امر پیش از شاهان نخستین ایران رخ داده باشد؛ و باید گفت که ابن خردادبه هم این خبر راگزارده، گروهی از اهل اخبار و سیَرهم آن را تأیید کرده‌اند. اما مشهورتر آن که اشبان از تبار یافت‌بن

---

* عضو هیأت علمی دانشگاه بوعلی همدان

نوح‌اند، و شاهان اندلس لُذَریق‌ها بودند که مردم باز در مورد دیانت ایشان اختلاف نمودند؛ چه گروهی گویند که آنان بر دین مجوسیّت باشند، برخی هم آنان را بر مذهب صابئان و یا بت‌پرستان دانسته‌اند».[۱]

مُفاد این خبر را دیگر مورّخان هم روزگار با مسعودی نیز گزارده‌اند، چنان که ابن خردادبه لوریق (یعنی «رودریک») پادشاه اندلس را ـ که به دست طارق بن زیاد فاتح آنجا کشته شد ـ از مردم اصفهان یاد کرده[۲]. بلاذری گوید که پنداشته‌اند «اشبان» (یعنی «اِسپان»ها) از «اسپهان» (اصفهان) ایران بوده‌اند[۳]، ابن فقیه همدانی می‌گوید که مردم «قرطبه» را اِسبان (ـ یعنی اصفهان) نامند[۴]. طبری نیز به نقل از واقدی آرد که سلالهٔ ادریوق (رودریک) از اهل اصفهان و هم آنان شاهان «عجم» (= ایرانی) اندلس بودند[۵]؛ و سرانجام ابن واضح یعقوبی دقیق‌تر از همه گوید که در سال ۹۱ هـ. ق، موسی بن نُصَیر لخمی فرمانروای افریقا وابسته یا آدم خود، طارق بن زیاد را به گشودن اندلس روانه کرد؛ وی با «ادریق» (رودریک) پادشاه آنجا روبارو شد، که گویند از مردم اصفهان بوده (ولی) اینان همان قوط (گُت)ها شاهان اندلس بودند[۶].

اینک از آنچه گذشت، ما برحسب تحقیقات تاریخی دوران معاصر بدین توضیح می‌پردازیم، که کاملاً درست است شاهانِ به اصطلاح «رودریکی» اندلس یا به قول مسعودی ملوک جلالقهٔ اسپانیا «ایرانی» بوده‌اند یعنی آریایی‌تبار؛ اما نه اهل شهر اصفهان ایران یا به تلفّظ قدیم‌تر اَسپهان / اسپذان که با نامجای «اسپانیا» (اسپان / اشبان) همخوانی و به اصطلاح قرب مخرج دارد، ولی این نیز یک واقع تاریخی است که از مردم اصفهان هم در دوران اسلامی به سرزمین‌های افریقای شمالی (مصر، لیبی، تونس، مغرب) و از آنجا هم به بلاد اندلس (قرطبه، طولیدو، بلنسیه، و جز اینها) بویژه یهودان اصفهان به ارض جلالقه (= گالیسیا) کوچیده‌اند. سهل است، از دیگر شهرهای ایران زمین نیز، مانند فارس و ری و همدان نیز به اندلس رفته‌اند، که ما به اجمال و اختصار تمام بدانها اشاره خواهیم کرد.

اما پیشتر در خصوص تاریخ ماقبل اسلامی باید گفت که مراد از تبار یافت بن نوح در نزد مورّخان اسلامی، متأثّر از نژادشناسی سامی یا یهودی (توراتی) همانا علی‌الاطلاق «سکا»های باستان یا «اسکیت»ها در نزد مورّخان یونان و روم است، که تاریخ نگاران

ایران زمین غالباً و به طور معمول از آنها به «تورانیان» تعبیر نموده‌اند. سکاها یا تورانیان یا «بنویافت» از حیث نژاد و زبان اصلاً و بالجمله «آریا» تبار (ـ یعنی «ایرانی») و در اصطلاح شرق‌شناسان همان اقوام «هند و اروپایی» آرمنده یا درست‌تر کوچنده در دشتهای «اوراسی» (= اروپا ـ آسیا) یا «روسیه» میان کوه‌های اورال و آلتایی در آسیای مرکزی تا حدود کوه‌های آلپ در اروپای مرکزی هستند، که شاخهٔ جنوبی آنها را «هندوایرانی» و شاخهٔ غربی آنها را هند و ژرمنی نامیده‌اند؛ و به طور کلّی سکایان یا گوشهای آریایی شرقی را اوستروگوت و سکایان ژرمنی غربی را ویزیگوت *(Visigoths)* هم نامیده‌اند. اما ملوک «جلالقه» همان شاهان ویزیگوتی اندلس یا اسپانیا هستند و روشن است که این کلمه صیغهٔ جمع «جلیقیه»، معرّب از «گالیثیا» gāliția یا «گالیسی» Galicia نامجای منطقهٔ شمال غربی اسپانیاست؛ ولی ریشهٔ لغوی آن همانا نامزند «گالیا» gāliā یعنی همان اقوام مشهور «گُل» باستان است، که خاستگاه «سِلتی» Seltik داشته‌اند. امپراتوری «گل» غربی طیّ سدهٔ سوم میلادی شامل اسپانیا و بریتانی هم بود (نام استان «گالیسیا» و اسم کشور «پروتوگال» هم از عهد استیلای آنان بر شبه جزیرهٔ «ایبری» برجای مانده) و همان ملّت‌اند که بعدها اسم «فرانک‌ها» را برای خود پذیرفتند، سپس نامجای «فرانسه» هم بر سرزمین ایشان («گل»ها) نهاده شد؛ و هم از این روست که مسعودی گوید: جلالقه خود گونه‌ای از فرنگیان (ـ یعنی «فرانک‌ها») باشند.

باری، طیّ سدهٔ پنجم میلادی ـ چنان که دانسته است ـ امپراتوری روم غربی بر اثر تازشهای اقوام ژرمنی (ویزیگوت) فروپاشید. در جزو آن اقوام طوایف ایرانی «الان» Alans هم بودند، که از سرزمین «گل»ها یا فرانسه به اسپانیا سرریز شدند. الان‌ها یا «آریان»های اصیل همراه با دیگر تیره‌های «ایرانی» حدود سالهای ۴۱۰ تا ۴۱۵ میلادی، در شمال غرب شبه جزیرهٔ ایبری، یعنی در همان «گالیسیهٔ Gallaecia جَلیقیه» و نیز در ایالتهای مرکزی «لوسیتانیا» Lusitania و «کارتاژنی» Carthaginie قرطاجنه» آرمیدند. آنان بالمرّه طیّ یک قرن دولت رومی مآب «سوئب»ها را در اسپانیا برانداختند، و خود دولت آریایی ـ سکائی «گوت» (قوط)ها را در آن سرزمین برپاداشتند[۷]. داستان «الان | اران | آریان»های مشرقی مفصّل است، و بقایای آنها را در عصر حاضر همان اقوام «آسی» قفقازی و فراسوی آنجا دانسته‌اند، ولی ما از اشارات

ابوریحان بیرونی می‌دانیم که بومگاه نخستینهٔ ایشان، همانا سرزمین خوارزم یا «ایوانویج» اوستایی بوده، که هم در عهود باستان به طرف غرب کوچیده‌اند. اما دربارهٔ اسم «اسپانیا» یا به قول مسعودی «اشبان» که گوید پنداشته‌اند از نام «اسبهان» (اصفهان) ایران فراجسته است؛ باید گفت که در اواخر سدهٔ سوم و اوایل سدهٔ دوم پیش از میلاد، هم در عهد استیلای رومن‌ها بر شبه جزیرهٔ ایبری، آنجا به دو منطقهٔ نظامی، یعنی به دو «پرووینسیا» (در اصطلاح پهلوی ساسانی «پادکوست» یا ایالت) تقسیم شد، که آنها را «هیسپانیاHispania»ی نزدیک و دور نامیدند. یک چنین نامگذاری رومی بر آنجا به سال ۱۹۷ ق.م. صورت قطعی یافت؛ سپس در تلفّظ انگلیسی کلمه حرف «E» یا «H» ساقط گشت، چندان که آنجا را «Spanland» هم گفته‌اند[۸]. وجه تسمیهٔ «اندلس» هم که مشهور است از اسم طایفهٔ «واندال»ها همکوچان باگوتها فراآمده، در واقع صورت ملفوظ «واندلوس» در نزد تازیان بوده است.

در زمان پادشاهی «رودریک»Roderick (۷۱۰-۷۱۴ م) دوک «باتیکا» از سلالهٔ ویزیگوتی بود، که طارق بن زیاد فرمانروای مسلمان «طنجه»Tangier تخت‌گاه مغرب افریقا (مراکش) پس از فرودآمدن در بندرگاه کوهپایه‌ای «کلپه»Calpe یکی از ستونهای معروف هرکول در جنوب اسپانیا ـ که از آن پس به نام وی «جبل الطارق»Gibraltar نامیده شد ـ در ماه جولای سال ۷۱۱ م / رجب ۹۳ ه قوای ویزیگوت را نزدیک به رود «گوادالته» درهم شکست و پس از چندی هم رودریک (لودریق) را در جنگ منهزم ساخت. بزودی هیمنهٔ مسلمانان زودانه اسپانیا را فراگرفت، و به دنبال آن پادشاهی ویزیگوتها دیری نپایید. طارق ایرانی تبار پایتخت آن قوم ایرانی تبار «طولدو»Toledo (طُلَیطُله) را هم گشود. می‌گویند که برخی از سران اندلس با طارق همساز شدند، بویژه بایستی از ژولیان (پولین) فرمانروای شهر «سَبته» یا «سئوتا»Ceuta نهاده بر تنگهٔ جبل طارق یاد کرد، که بعضی از مورّخان او را نیز ایرانی تبار و از «اَزارقه» دانسته‌اند[۹]؛ سپس طارق دیگر شهرهای مهمّ «قرطاجنه»، «قُرطبه»، «سرقُسطه» (سزاراگوست)، «طوطوشه»، «بلنسیه» (والانس) و جز اینها ایالت «جلیقه» را نیز فتح کرد. پس از آن که بیشترین بخش آبخوست بزرگ ایبری را تحت استیلای مسلمانان درآورد، خود به دمشق پایتخت خلافت اموی فراخوانده شد.[۱۰]

اما طارق‌بن زیاد سردار فاتح اسپانیا، چنان‌که مشهور است وابسته (= مَولیٰ) موسی بن نُصَیر لَخمی فرمانروای افریقا از طرف ولیدبن عبدالملک اموی (۸۶-۹۶ هـ . ق) بود. نخست بایسته است منشأ ابوعبدالرحمان موسی بن نُصیربن عبدالرحمان لَخمی به وِلاء (۱۹-۹۷ هـ. ق) را یادکرد، که اصل وی از «عین‌التمر» بود و چنان‌که بلاذری گوید: خالدبن ولید (به سال ۱۲ هـ . ق) پس از فتح ایالت ایرانی «اَنبار» در مغرب میانرودان، به «عین‌التمر» هم در غرب فرات آمد که پادگان ایرانی بزرگی در آنجا بود[۱۱]. عین التمر یعنی خرماسْتان یکی از تسوجهای ششگانهٔ استان بهقباد بالا و نزدیک به «حیره» یاد شده، که تیره‌های تازی لخمی تابعان و عاملان خسروان ساسانی تحت امر ملوک «هَمَدانی» الاصل در آنجا ساکن بودند. چنان‌که دانسته است، در دوران ساسانی شمال و جنوب عربستان، یعنی کشورهای «حیره» و «یمن» در قلمرو فرمانروایی شاهنشاهی یا به عبارت دیگر از ماندگارهای مرزی ایران محسوب می‌شدند، لیکن باید دانست که نامورترین فرمانروایان آن دو مستعمرهٔ ساسانی، همانا از خاندانهای بزرگ همدان بوده‌اند، که ما سه خاندان همدانی شناخته شدهٔ: «روزبه، مهران و باذان» را در تاریخ همدان خود به شرح آورده‌ایم. خاندان «روزبه بن ساسان» همدانی که از دودمان شاهی بوده‌اند، در عهد قدیم از طرف پادشاهان ایران بر قبایل عرب (تَغلب، مُضَر، عمان، یثرب و تهامد) فرمانروایی داشتند و حتی حاکمان افریقا و سرزمین «نوبه» هم به او خراج می‌پرداختند. شرح یکایک ملوک همدانی حیره تا صدر اسلام از حوصلهٔ این اشاره بیرون است؛ و نیز گزارش احوال خاندان «مهر بنداد» (مهران) یا «آزادبه» همدانی هم از ملوک ایرانی «حیره» مفصّل است. در اینجا، تنها به واقعهٔ مشهور «یوم مهران» یا «یوم النُخَیْله» اشارت می‌رود (رمضان ۱۳ هـ . ق) که تازیان پس از چیرگی بر سپاه «مهران بن مَهرویه» همدانی مرزبان دلاور و پهلوان حیره، و باکشتن او توانستند به سرزمین عراق بتازند. خاندان بسیار ناماور «باذان» فرمانروای یمن و رئیس الأَنباء هم از ولایت همدان (یعنی از «طِخرود» میان قم و همدان) بوده‌اند که آن نیز داستان بس مفصّلی دارد.[۱۲]

باری، پس از آن که خالدبن ولید پادگان ایرانی عین‌التمر را حصار گرفت، از جملهٔ اسیران در آنجا نُصیر پدر موسی فاتح مغرب بود، که جزو مَوالی بنی اُمیّه به کوهستان «جلیل» در شام فرستاده شد. پسرش موسی هم در آنجا به دنیا آمد که سپس مقام نظامی

یافت. آنگاه چنین نماید که هم از موالی زادگان مصاحب یا وابستهٔ وی، همان طارق بن زیاد فاتح اندلس باشد که نظر به نسبت «همدانی»اش نمی‌تواند بجز از بازماندگان سپاهیان ایرانی «حیره» یا عین‌التمر باشد (ظاهراً این امر توجیه دیگری ندارد). البته در خاستگاه و تبار طارق‌بن زیاد بن عبداللّه (ح ۵۰ـ۱۰۲ هـ . ق) بین مورّخان قدیم اختلاف است. برخی او را از قبیلهٔ «نُفَزه» بربری و بعضی هم از تیرهٔ ناماور «زَناته» یاد کرده‌اند؛ ابن خلدون مغربی او را با نسبت «لیثی» نوشته، لیکن همگی این نسبتها را «ولائی» دانسته‌اند.[۱۳] ما از زنجیرهٔ تباری معرّبِ محرّفی که برای وی یاد کرده‌اند[۱۴]، حسب اسامی نیاکان وی حدس زده‌ایم که طارق بن زیاد همدانی، تبار «پارتی» داشته است؛ و اما اصلیّت یا اهلیّت وی از «هَمَدان» ـ که به عقیدهٔ ما تردیدی در این خصوص روا نباشد ـ قول مورّخ ایرانی تبارِ اندلس (نخستین تاریخ‌نگار آن سرزمین) محمّدبن موسی بن‌بشیر رازی (متوفّا به سال ۲۷۳ (هـ . ق) در کتاب الرایات (که تاریخ فتح اندلس و گزارش تیره‌های کوچیده همراه با موسی‌بن نُصیر به آنجا بوده) حجّت قاطع است، از آن رو که هم قریب بدان عهده بوده و هم خبر وی از مقولهٔ اطلاع «اهل بیتی» است. خبر «همدانی» بودن طارق را ابوالعباس مَقَرّی پسین اندلس، و جز او هم به نقل از «رازی» اندلسی گزارده‌اند.[۱۵]

در تأیید ضمنی این خبر که فاتح اسپانیا یک سردار کارشناس کارآزمای ایرانی بوده، نه یک تازیِ نیزه‌باز ناآگاه از فنون نظامی و روحیهٔ رزمی (چنان‌که هم این جا باید گفت اگر راهبری و فنون راهبُردی سلمان فارسی نبود، عربها هرگز و هزار سال دیگر هم بر عراق و ایران زمین دست نمی‌یافتند؛ و بر این اساس، فاتح ایران شهر در حقیقت سلمان پارسی بود، نه سعدبن ابی وقّاص تازی) ما دو تحلیل تاریخی به حساب قیاس تمثیلی به دست می‌دهیم که تاکنون هیچ یک از محقّقان یا مورّخان فتح اندلس بدین اندر یافت رَه نبرده‌اند: نخست آن که عربها طلایه‌دار لشکر تهاجمی خود را (یا به تعبیر امروزه) خط‌شکن‌ها را از «جنس» دشمن یا سپاه مقابل خود انتخاب می‌کردند؛ سیاست و تدبیری که عمربن خطّاب و سعدبن ابی وقّاص دقیقاً بدان عمل کردند (هنرشان تنها همین بود و بس) چنان که در خصوص سلمان فارسی اشارتی رفت (محقّق بایستی در بطون متون تاریخ تدقیق و توغّل و تأمّل بیشتری کند) و هم از این رو دربار اُموی دمشق و ستاد

فرماندهی موسی بن نُصیر در افریقا، با مطالعات و ملاحظات حسابگرانهٔ بس دقیق و احتیاط‌آمیز فراوان طارقِ ایرانی تبارِ همدانی را، هم بدین جهت در رأس سپاه «بربری» (که حتی یک نفر عربِ نیزه‌باز در آن شرکت نداشت) به پیشتازی برگزید که ـ چنان که پیشتر گذشت ـ وی هم از «جنس» دوکِ ایرانی تبارِ گوتی (رودریک) پادشاه اسپانیا و نیز هم تبار باکُنت «ژولین» (پولیان) پیشگفته فرمانروای «سَبته» بود. داستان همسازی طارق با پولیان و دخترش هم مشهور و هم مفصّل است، چندان که جُرجی زیدان فقید آن را به صورت یک رمان تاریخی با عنوان «فتح اندلس» یا داستان «طارق بن زیاد» درآورده فتح اندلس یا طارق‌بن زیاد،...[۱۶]

دوم، با توجّه به این که محقّقان ژرفنگر معاصر، فتح اسپانیا را یک «معجزه» دانسته‌اند، که به دست طارق ایرانی صورت گرفته[۱۷]؛ اشارتی گذرا هم به فنون نظامی یا شگرد ویژهٔ آن سردار آزموده در این جا سزاست، که مورّخان با شگفتی تمام فصول مشبعی در این خصوص پرداخته‌اند؛ و ما این فقره اعجاز نظامی طارق را به نقل از ابن خلّکان یاد می‌کنیم، که از جمله گوید: پس از آن که رسول اکرم (ص) وی را در خواب نوید پیروزی داد، حَسَب خطبه‌ای رسا و شورانگیز برای سربازان بربری‌اش که هم بدان عمل کرد، پس از عبور از تنگهٔ معروف به اسم خودش تمام کشتیها را غرق کرد و آتش زد، و بدین سان راه برگشت و پس‌نشینی سربازان به افریقا را یکسره ببست؛ چندان که آنان جز شمشیرهاشان در دست و دشمنِ بسیارْ شمار و بس آراسته در سرزمین برابر خود ندیدند، و هیچ راه و چاره‌ای دیگر جز مرگ یا پیروزی در جنگ فراروی خود نیافتند[۱۸]. اینک هر تاریخ خواندهٔ فرهیخته‌ای نیک می‌داند که این همان شگرد رزمیِ سردار پرآوازهٔ ایرانی «وَهرز» دیلمی فاتح یمن در عهد خسرو انوشروان است (۵۳۱ـ۵۷۹ م) که چون با شمار اندکی سپاهیان در ساحل عدن (حضرموت) از کشتیها پیاده شدند، هم او دستور داد آنها را سوختند و توشه‌های لشکری را همه به دریا ریختند. جالب توجّه این که خطبهٔ وهرز دیلمی برای سربازانش از حیث انشاء و مضمون (چنان که طبری نقل کرده) تقریباً شبیه به همان عبارات خطبهٔ طارق همدانی است[۱۹]. چنین تواند بود تأیید ضمنی خبر «ارانی» بودن فاتح اندلس، طارق بن زیاد همدانی که به نظر ما از تبار اَسواران «پارتی» بوده است.

باری، پس از فتح اسلامی اندلس، مهاجرت عظیم و موج‌واری از بربران و تازیان و جز اینها را بدان جا خبر داده‌اند؛ و باید در جزو آنها گروههای یهودان را هم یادکرد، که تا آن زمان از طرف حکومت گوتها سرکوب می‌شدند. لیکن هجرت ایرانیان به شمال افریقا (تونس و مغرب) و به اندلس هم، حدود ۴۵ سال پس از آن تاریخ، یعنی در پیِ انقلاب ضدّ اموی ایرانیان به رهبری ابومسلم خراسانی صورت پذیرفته؛ چه دانسته است که سردار خراسان به سال ۱۳۷ ه . ق شام را نیز فتح کرد، و حتی حکومت مصر هم بدو واگذار شد. از اشارات متفرّق برمی‌آید که یک سپاه خراسانی (سی هزار تن) رهسپار مغرب شدند، و از جملهٔ سرکردگان ایشان عبدالرحمان بن رستم بن بهرام فارسی به سال ۱۴۱ ه . ق حکومت قیروان یافت؛ لیکن دو دهه پس از آن به سرزمین تونس رفت، شهر «تاهرت» را بناکرد و سلالهٔ مشهور رستمیان اِباضی در آنجا پدید آمد. «تاریخ بنی رستم» را ابن صغیر مراکشی (ح ۱۱۵۵ ه) نوشته، که به فارسی هم ترجمه شده (تهران، ۱۳۷۵) ولی کتاب «پیوندهای میان تونس و ایران در گذر تاریخ» تألیف مورّخ معاصر تونسی عثمان الکعّاک (تونس، ۱۹۷۲) بیشتر حاکی از نفوذ عمیق و اشاعهٔ وسیع فرهنگ ایرانی در آن سرزمین است که تاکنون هم پایدار است. در زمینهٔ اندلس، بویژه به لحاظ منشأ ادب بومی، از جمله به اشارت توان گفت که طیّ فراگشت ادب رومی (لاتینی) به گویش «مُضارَبی» مردمانه، یک طرز از موشّحات عربیگون، یعنی اشعاری در قالب و مضامین غنایی و عاشقانه پدید آمد، که محقّقان خاستگاه و سرچشمهٔ آنها را ایران زمین دانسته‌اند. ما خود بر حسب قرائن و قیاسات چندی گمان می‌بریم که موشّحات مشهور اندلسی صورت فرگشتهٔ همان سرودها و ترانه‌های «گوسانی» پارتی (پهلوی) الّانی یا هم «گوتی» است، که در ایران زمین پس از اسلام به عنوان «فهلویات» مشهور شده؛ چه منشأ قومی این هر دو طرز ادبی در حقیقت یکی، یعنی «سکائی» است.

رسوخ عنصر فرهنگی پارتی ـ سکائی ـ الّانی یا به طور کلّی «ایرانی» در اندلس، بدان چه اشارت رفت منحصر نمی‌گردد و تیره‌های پرآوازهٔ «کولی» Gitanos و انتشار وسیع آنها در شبه جزیرهٔ ایبری، و از آنجا به دیگر سرزمینهای اروپا و بعدها بویژه در آمریکای لاتین، همواره مایهٔ شگفتی محقّقان بوده است؛ و اگرچه خاستگاه اصلی آنها را درّه‌های سند و «کابل» دانسته‌اند (ـ «کولی» وجهی است از «کابلی») ولی دیده نشده

است که منشأ نژادی آنها را همان «سکا»های مشرقی عهود میانه یاد کنند؛ یعنی اقوام کوشانی که در عهد بهرام (پنجم) گور ساسانی (۴۲۱-۴۳۹ م) گروههای فراوانی از آنان به مغرب کوچیدند، که شاید مسیر کوچشان را هم بتوان بر روی جادهٔ معروف ابریشم، از حدود مرو تا همدان و تیسفون (مدائن) و شام، تا سوس الاقصی و سپس اسپانیا پی‌جویی کرد. بسا نگرش پذیرتر و شاید هم در پیوند با کوچهای «گوتی» و سکایی از مشرق به مغرب، لیکن به گونهٔ محقّق و مسلّم در عرصهٔ روابط میان امپراتوری روم باستان و شاهنشاهی ایران (عهد پارتی ـ ساسانی) همانا رسوخ عمیق کیش و آیین «مهر» ایرانی (میترائیسم) بویژه از طریق و به واسطهٔ لژیونهای رومی تا اقصی نقاط اروپا، خصوصاً در دورهٔ رومانی شدن اسپانیا در آنجاست که این هم داستان مفصّلی دارد. دانشمندان غربی خود وسیعاً آن را پژوهیده‌اند. آنچه ما می‌توانیم باز اشارت‌وار در این خصوص یاد کنیم، این که از بقایای آیین مهرپرستی (= میترائیسم) ایرانی در اسپانیا، همانا یکی مراسم مشهور و ملّی «گاوبازی» است که اسم پهلوان این رسم «ماتادور» خود وجهی ملفوظ از نام «میترادوت» پارتی است. پس از آن، بایستی از گسترش ژرف کیش و خشور ایرانی «مانی بن پاتگ» همدانی (ـ مانویّت) در اسپانیا یاد کرد، که شرح این قضیه هم خود مستلزم تألیف رسالهٔ مفرد و مستقلّی است.

مورّخان اروپایی، قرون وسطای اسپانیا را گواه بر یکی از اَدوار فعّالیتهای فرهنگی اسلامی ـ یهودی دانسته‌اند، که نافذترین تأثیرات را بر آن سرزمین داشته است[۲۰]. پیشتر گذشت که پس از فتح اسلامی اندلس، جماعات یهودی نیز به شهرها و ایالتهای آنجا سرزیر شدند؛ و چنانکه شیوهٔ زندگی آنها از دیرباز چنین می‌بوده، به کارهای تجاری و اقتصادی و بانکداری پرداختند؛ حتی یاد کرده‌اند که پس از افول خلافت عباسی، چون ثروت مداری و اهمیّت سیاسی یهودان عراق کاهش یافت، بخش مهمّی از اولیگارشی حاخامی بغداد، یعنی اعضای خاندان «داود» به اندلس مهاجرت کردند و پایه‌های یک اولیگارشی «زرّسالار» یهودی همبسته با صلیبیان اروپایی را در اسپانیا بنیاد نمودند.[۲۱]

ما چنین دریافته‌ایم که تیره‌هایی از یهودان ماوراءالنهر یا خراسان و بسا اصفهان و همدان نیز، در جزو «جوالی» یا یهودان جالیه (= کوچگر) اَعصار به اندلس رفته، در شهرهای آن جا نیز ماندگاه و بل «بنگاه»ها دایر کرده‌اند. شادروان استاد زاخائو طیّ دو

تعلیقهٔ خویش بر عبارات عبری الآثار الباقیهٔ ابوریحان بیرونی، گوید که این عبارتها بسیار شبیه به تلفّظ کنونی یهودان «گالیسیای» Galicia اسپانیا، و تهجّی کلمات «جدول تِقوفات» هم بقایای تهجّی خود آنهاست، که به واقع برای تاریخ زبان عبری جالب توجّه است.[۲۲] به عقیدهٔ ما هیچ سندی گویاتر از این در باب کوچ یهودان ایران زمین ـ از خوارزم، مرو، ری، اصفهان، همدان و بغداد ـ تا شمال غرب اندلس یعنی همان «گالیسیه / گالیکیه» مزبور وجود ندارد؛ همان جا که بیرونی به عربی ارض الجلالقه و به فارسی «زمین جلیکا» نوشته است [التفهیم، ص ۲۰۰]. اما خود زبان «گالیسی» (گالکو) یکی از سه گویش لاتینی (رومی) که نیای زبان پرتغالی جدید است، همانا زبان ادب درباری کاستیلی اسپانیا تا سدهٔ چهاردهم (م) بوده است.

اینک می‌خواهیم از دانشمندان ایرانی تبار مسلمان و کوچنده به اندلس یاد کنیم، و این فقره را برترین و برجسته‌ترین مایه‌های مباهات و افتخار به نیاکان خویش می‌دانیم؛ چنانکه پیشتر سخن از نخستین مورّخ شهیر اندلس «رازی» به میان آمد، گوییم که وی محمّدبن موسی بن بشیر رازی منسوب به زادگاه خود شهر «ری» ایران است. حدود اواسط قرن سوم (هـ . ق) برای امر تجارت به «قرطبه» کوچید؛ اما محافل علمی آن جا وی را به سبب استادی‌اش در ادب عربی فراخواندند. هم از طرف امرای اموی آن جا مأموریتهای سیاسی و حتی وزارت یافت، تا این که سرانجام در ربیع دوم سال ۲۷۳ هـ.ق در آن جا درگذشت. شادروان استاد «لوی پروونسال» Levi-Provencal اسپانیایی جامعترین شرح احوال و آثار خاندان «رازی» ایرانی، تاریخ‌نگاران اندلس را به دست داده، که خلاصهٔ آن از این قرار است: رازی «یکم» که یاد کرده شد، کتاب الرایات را در باب فتح اندلس به دست مسلمانان نوشت. متأسفانه این کتاب مفقود است، اما منقول از آن در کتابهای پسین دیگران وجود دارد.

دوم، فرزند وی احمدبن محمّد رازی ملقّب به «تاریخی» است، که هم قدیمترین مورّخ کبیر اندلس به شمار می‌رود. وی به سال ۲۶۴ در قرطبه زاده شد، هم در آنجا درس خواند و به سال ۳۴۴ درگذشت. کتابهای وی در تاریخ اندلس از این قرار است: تاریخ ملوک الاندلس، فی صفة قرطبه، موالی الاندلس، مسالک الاندلس (که بخشی از آن برجای مانده) و کتاب الاستیعاب (در انساب مشاهیر اهل اندلس) که ابن حزم اندلسی

در «جمهرةالانساب» خود بدان استناد نموده است. سوم، فرزند وی عیسی بن احمد رازی (سدهٔ چهارم ه) که کتاب پدرش را دربارهٔ «تاریخ امویان» اندلس تا زمان خود به پایان برده. همچنین از منابع دیگر در باب دورانهای پیشین بهره گرفته که هیچ کس دیگر جز وی بدانها اشارت نکرده است. مورّخان پسین اندلس فراوان بدو گواه‌جویی کرده‌اند. هم او کتابی دیگر داشته است به عنوان «کتاب الحُجّاب للخُلفاء بالاندلس»، که راجع به حاجبان دربار امویان قرطبه بوده است[۲۳].

هم اکنون از تاریخ نگار و دین‌شناس نامدار ابن حزم اندلسی (۳۸۴-۴۵۷ ه. ق) یاد کرده شد. خود او یا دیگران گفته‌اند که ایرانی تبار و پدرانش از مردم فارس بوده‌اند. باید گفت که چنین اخباری در متون کمابیش دیده می‌شود و جملگی حاکی از مهاجرت ایرانیان به آن دیار است، اما در پایان گفتار از اندلسیان کوچیده به ایران زمین نیز، تنها به ذکر دو تن از مشاهیر بسنده می‌کنیم: یکی جهانگرد نامدار ابوحامد غرناطی که در راه سفر به سرزمین بلغار و صقالبه (روسیه) در سال ۵۲۴ از شهرهای قزوین و زنجان و ابهر و تبریز گذشته (امام‌الدین رافعی شرح حال و سفر او را داده) و دیگر جهانگرد یهودی خاخام «ربّی بنیامین» طُلَیْطُلی (تولدوئی) است که حدود سال ۵۶۰ از طریق خلیج لیون به قسطنطنیه و از آنجا به بغداد می‌آید؛ سپس باگذر از همدان و نهاوند و ری تا مرو شاه جان از ماندگاههای یهودان دیدار می‌کند، و در بازگشت از اصفهان و بصره و جزیرهٔ کیش و از طریق عدن به مصر برمی‌گردد.

پی‌نوشتها

۱ـ *مروج‌الذهب*، طبع شارل پلّا، بیروت، ج ۱، ص ۱۹۱ و ۱۹۶؛ ج ۲، ص ۴۹.

۲ـ *المسالک و الممالک*، ص ۶۸.

۳ـ *فتوح البلدان*، طبع انیس الطباع، بیروت، ۱۹۵۷، ص ۳۲۳.

۴ـ *مختصرالبلدان*، طبع دخویه، لیدن، ص ۸۳.

۵ـ *تاریخ الرسل و الملوک*، طبع دخویه (حلقه ۲)، ج ۸، ص ۱۲۳۵.

۶ـ *تاریخ یعقوبی*، ترجمهٔ محمد ابراهیم آیتی، ج ۲، تهران، ۱۳۵۶، ۲۳۹.

7- *The New Encyclopaedia Britanica* (15 th. ed), 1994, V.28, pp.8, 20,22.

8- *The Oxford Eng. Dictionary, V X, p. 501.*

۹ـ دکتر حسین مؤنس، *سپیده‌دم اندلس* (فجرالاندلس)، ترجمهٔ حمیدرضا شیخی، مشهد، ۱۳۷۳، صص ۷۳ و ۸۱.

10- *The New Ency-Britanica*, 28, pp.23,30.

۱۱ـ *فتوح‌البلدان*، طبع انیس الطباع، بیروت، ص ۳۴۶.

۱۲ـ رش: *همدان نامه* (پ. اذکائی)، صص ۸۳ـ۸۵. / نولدکه: *تاریخ ایرانیان و عربها*، صفحات مربوطه.

۱۳ـحسین مؤنس، *سپیده دم اندلس*، صص ۸۶، ۳۶۷ و ۳۷۷.

۱۴ـ المقرّی *نفح الطیب*، طبع محیی‌الدین عبدالحمید، ج ۱، ص ۵۹. / زرکلی *الاعلام*، ج ۳، ص ۲۱۷.

15- *First Ency. of Islam,* V. VIII, p.666./

دایرةالمعارف الاسلامیه، قاهره، ج ۱۵، صص ۳۶ـ۳۷.

۱۶ـ ترجمهٔ محمّد علی شیرازی، تهران، معرفت، ۱۳۲۹.

۱۷ـ مؤنس، *سپیده دم اندلس*، ۱۳۷.

۱۸ـ *وفیات الاعیان*، طبع محیی‌الدین عبدالحمید، ج ۴، ص ۴۰۴ـ۴۰۶.

۱۹ـ نولدکه: *تاریخ ایرانیان و عرب‌ها*، ترجمهٔ دکتر زریاب خویی، صص ۳۵۷ـ۳۵۸.

20- *The New Ency. Britanica* (15 th.ed, V. 28, p. 15).

۲۱ـ عبدالله شهبازی، *زرّسالاران یهودی*، ج ۱، ص ۴۷۷.

۲۲ـ *الآثار الباقیه*، طبع اذکائی، ص ۴۷۳ و ۶۰۶.

۲۳ـ *دائرةالمعارف الاسلامیه*، ج ۹، صص ۴۴۷ـ۴۵۰.

منابع و مآخذ

- ابن خردادبه، المسالک والممالک، دار احیاء التراث العربی، بیروت ۱۴۰۸ ق. / ۱۹۸۸م.

- ابن خلّکان، وفیات الأعیان، طبع محیی الدین عبدالحمید، القاهره ۱۳٦۷ ه / ۱۹۴۸ م.

- ابن فقیه همدانی، مختصرالبلدان، طبع دخویه، لیدن ۱۳۰۲ ق/ ۱۸۸۵ م.

- ابن واضح اصفهانی، تاریخ یعقوبی، ترجمهٔ محمد ابراهیم آیتی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۵٦.

- اذکائی، پرویز، همدان نامه، مادستان، همدان ۱۳۸۰.

- المقرّی، نفح الطیب، طبع محیی الدین عبدالحمید، القاهره ۱۹٦۵/۱۹٦٦ م.

- بلاذری، فتوح البلدان، طبع انیس الطباع، بیروت ۱۳۷۷ ه / ۱۹۵۷ م.

- بیرونی، ابوریحان، الآثار الباقیه عن القرون الخالیه، تحقیق و تعلیق، پرویز اذکائی، مرکز نشر میراث مکتوب، تهران ۱۳۸۰.

- زرکلی، الاعلام، بیروت، ۱۹۸۹.

- شهبازی، عبدالله، زرّسالاران یهودی، مؤسسه مطالعات و پژوهشهای سیاسی، تهران ۱۳۷۷.

- طبری، محمّدبن جریر، تاریخ الرسل و الملوک، طبع دخویه، لیدن ۱۸۷۹-۱۸۹۰.

- لجنةالترجمه، دایرةالمعارف الاسلامیه، ج ۹ و ۱۵، القاهره، بی‌تا.

- مسعودی، ابوالحسن، مروج الذهب، طبع شارل پلّا، بیروت ۱۹٦۵-۱۹۷۴.

- مؤنس، حسین، سپیده دم اندلس، (فجرالاندلس)، ترجمه حمیدرضا شیخی، مشهد ۱۳۷۳.

- نولدکه، تاریخ ایرانیان و عربها، ترجمه عباس زریاب خوئی، انجمن آثار ملی، تهران ۱۳۵۸.

- ***The New Encyclopaedia Britanica (15th.ed), 1994.***

- ***The Oxford English Dictionary, V.X.***

- ***First Encyclopaedia of Islam, Leiden (Brill).***

حکمت یمانی و نوآوری‌های فلسفی میرداماد

علی اوجبی*

به نـام آن کـه ایـن ایـوانِ دلکش شـد از پـرگار تـقدیرش مـنقّش

مقدّمه

جریان پُربار و بالندهٔ فلسفهٔ اسلامی در طول حیات خویش فراز و نشیبهای فراوانی داشته است. تقابل رویکردهای فلسفی مشّائی و اشراقی در کنار تعارض و هماوردی با نحله‌های کلامی اشعری و معتزلی، و نگرشهای ذوقی، عرفانی، در تکامل، استحکام و نظام‌بخشی فلسفهٔ اسلامی نقش عمده‌ای داشته‌اند. در این میان جایگاه دو مدرسهٔ فلسفی خاصّ در دو منطقهٔ جغرافیایی؛ یعنی مدرسهٔ فلسفی اصفهان با اندیشمندان سترگی چون: میرداماد[1] و شماری از شاگردانش، نظیر: میرسیّد احمد علوی و مدرسهٔ فلسفی شیراز با متفکّرانی مانند: جـلال‌الدیـن دوانـی، صـدرالدیـن دشـتکی، غـیاث‌الدیـن دشـتکی و صدرالمتألهین شیرازی حایز اهمیّت است.

رهاورد فرخنده و نهایی این دو مدرسه، دو نظام فلسفی تنومندِ «حکـمت یـمانی» میرداماد و «حکمت متعالیهٔ» صدرالدین شیرازی است که نماینگر اوج جـریان فـلسفهٔ اسلامی هستند. این دو نظام فلسفی شباهتهای فراوانی با هم دارند و تفاوتهایی. به تعبیر دقیق‌تر «حکمت یمانی» سرچشمهٔ «حکمت متعالیه» و «حکمت متعالیه» مرتبهٔ تکـامل یافتهٔ «حکمت یمانی» به شمار می‌آید.

---

*ـ پژوهشگر متون فلسفی

حکمت یمانی[۲]

میرداماد بر این باور بود که نظامهای فلسفی پیشین علی‌رغم تمامی ارزشها و برجستگیها، خام و نامستوی‌اند . از این‌رو، درصدد برآمد تا نظام فلسفی‌یی‌را پی‌ریزد که توانایی لازم برای تفسیر هستی و سازگاری و هماوایی با تعالیم شیعی را داشته باشد.

ساختار و شاکلهٔ حکمت یمانی میرداماد بر عناصر متعدّدی استوار است که اهمّ آنها عبارتند از: ۱. حکمت مشّا؛ ۲. حکمت اشراق؛ ۳. آموزه‌ها و تعالیم شیعی.

۱. حکمت مشّا

شیخ الرئیس بوعلی سینا در تداوم حرکتی که فارابی آغاز کرد و فیلسوفان مسلمان کما بیش پی‌گیر آن بودند، با اصلاح نقاط ضعفِ روشی و مبنایی حکمت ارسطویی که در قالب فلسفهٔ اسلامی به بارنشسته بود، سعی در استحکام فلسفهٔ اسلامی و پی‌ریزی دوبارهٔ حکمت مشّا، امّا در قالبی دینی اسلامی داشت.

اساس حکمت ارسطویی بر دو عنصر:

۱. منطق صوری

۲. عقل گرایی محض

استوار بود. ارسطو در نظام فلسفی خویش به کمک براهین عقلی و با قواعد منطقی به اثبات مسائل می‌پرداخت. او این دو را برای کشف مجهولات و تفسیر ماهیت و روابط موجودات کافی می‌دانست و معتقد بود که علم یقینی تنها از طریق قضایای عقلی و از استدلالهایی که در قالبهای منطقی ارائه شوند، به دست می‌آید.

او در حوزهٔ طبیعیات نیز از قضایای عقلی و شیوه‌هایی تعقّلی بهره می‌جست و پدیده‌های طبیعی و روابط میان آنها را تفسیر عقلانی می‌کرد. ارسطو اصرار بر این داشت که مباحث طبیعی را به سر پنجهٔ عقل محض پیش برد و به قوانین تجربی کمتر بها می‌داد. از این رو، رشدِ اجزای دستگاه معرفتی او ناهمگون می‌نمود؛ چه بخش فلسفهٔ اولیٰ بسیار فربه و قسمت طبیعیات آن رنجور و ناتوان بود.

به طور کلّی و با اغماض از تک تک قضایایی که پیکرهٔ حکمت ارسطویی را تشکیل می‌دهند، می‌توان «استناد به منطق صوری» را نقطهٔ قوّت، و «عقل گرایی محض» حکمت

ارسطویی را به عنوان عمده‌ترین نقطهٔ ضعف آن به شمار آورد.

ابن سینا برای ترسیم نظام فلسفی خویش، برخی از عناصر و شیوه‌های به‌کار رفته در حکمت ارسطویی را به عنوان نقاط مثبت و برجسته برگزید و عناصر دیگری را برای ترمیم آن بدان افزود.

بنابر این، می‌توان اجزای حکمت سینوی را در ارکان ذیل خلاصه کرد:

۱. منطق صوری: همان‌گونه که گذشت، یکی از عمده‌ترین امتیازات حکمت ارسطویی، بهره‌برداری از قواعد منطق صوری بود؛ قواعدی که رعایت آنها تضمین کنندهٔ صحّت و درستی استدلالها و عملیات ذهنی است. از این رو، ابن سینا منطق ارسطویی را به عنوان یکی از ارکان نظام فلسفی خویش و به منزلهٔ شیوه و متدی عام و حاکم بر استدلالهای فلسفی برگزید.

۲. شیوهٔ افلاطونی: افلاطون الهی در کنار استدلال و استناد به مباحث منطقی، به شیوه‌های اشراقی تمایل داشت، در حالی که آثار ابن سینا خالی از لطافتهای اشراقی بوده و بحثهای خشک عقلی و عقل‌زدگی بشدّت در آن محسوس و مشهود است. او سعی داشت تمامی قضایا را با استدلال و برهان به قضایای ضروری بازگرداند، و همین باعث شده بود تا از شیوه‌های اشراقی فاصله بگیرد. البتّه گاه در ضمن شماری از آثار او مانند الإشارات و التنبیهات به برخی از مباحث عرفانی و ذوقی مانند «مقامات العارفین» برمی‌خوریم و یا در میان نوشتارهای برجای مانده از او به رساله‌ها و کتابهای مستقلّی همچون: منطق المشرقیین، رسالة فی العشق و سه داستان سمبلیک حیّ بن یقظان، رسالة الطیر و سلامان و ابسال می‌رسیم که حاکی از گرایشهای اشراقی او دارد و این احتمال را قوّت می‌بخشد که در صورتی که عمر بیشتری می‌داشت، به طور قطع از عناصر و اندیشه‌های اشراقی نیز بیشتر بهره می‌برد؛[۳] کاری که حکمای پس از او همچون شیخ اشراق، میرداماد و ملّاصدرا بخوبی از عهدهٔ آن برآمدند.

ابن سینا علی رغم کم توجّهی به گرایشهای اشراقی در فلسفهٔ افلاطون، از برخی از عناصر فلسفی و متدیک آن بشدّت تأثیر پذیرفت. او از میان مجموعهٔ عناصر به‌کار رفته در اندیشه‌های فلسفی افلاطون، شیوهٔ تحلیل و تقسیم[۴] را که با عقل‌گرایی او تناسب داشت برگزید و با آمیختن آن با منطق صوری و قواعد برگرفته شده از نصوص دینی و با

توجّه بیشتر به مباحث امور عامّه بویژه مباحث مربوط به وجود، طرح جدیدی را برای فلسفهٔ اسلامی پی‌ریزی کرد.

۳. آموزه‌های دینی اسلامی: گرچه ابن سینا از جملهٔ فیلسوفان عقل‌گرا به شمار می‌آید، امّا تفاوت او با فیلسوفان پیشینِ عقل‌گرای خود در این بود که به این شیوهٔ خویش صبغهٔ دینی داد. او معتقد بود که عقل در محدوده‌ای که با نصوص شرعی تعارضی نداشته باشد، حاکم علی‌الاطلاق است؛ و در موارد تعارض نیز گر چه بدواً این ظواهر نصوص است که کنار گذاشته می‌شود، امّا با تأویل آنها در پرتو قوانین علم تفسیر ـ و نه با استناد به اجتهادهای شخصی ـ مضامینی که در باطنشان قرار دارد، نمودار می‌شود و همان مضامین نهفته که بی‌شکّ با عقل همنوایی دارند، ملاک عمل قرار می‌گیرند.

او عقیده داشت که از آنجا که در شرع، عقل در کنار رسول ظاهری به عنوان رسول باطنی معرّفی شده است؛ بنابر این، هیچ‌گاه شارع مقدّس ـ که معصوم از خطاست ـ حکمی مخالف عقل نخواهد داشت. در نتیجه، در موارد تعارض بدوی، قطعاً شارعْ ظاهر را اراده نکرده، بلکه معنای دیگری را قصد کرده است که در باطنِ آن نصّ نهفته و منطوی است و به کمک قوانین لفظی و ضوابط قطعی عقلی بر ما مکشوف می‌شود.

* * *

میرداماد سالها به فراگیری کتابهای شیخ و تدریس آنها اشتغال داشت. دو شرحی که توسّط شاگردان او ـ یعنی میر سیّد احمد علوی و ملّاصدرای شیرازی ـ به رشتهٔ تحریر در آمد، عمیقترین و مهمترین شروحی است که بر شفای بوعلی نگاشته شده است، و این نمایانگر میزان آشنایی میر با اندیشه‌های شیخ و نقشی است که در انتقال آنها به نسل حکمای بعد داشته است. میر بر اندیشه‌های ابن سینا و نظام فلسفی او تسلّط تامّ داشت و پس از سالها تحقیق بر روی آثار شیخ توانست بخوبی از نکات مثبت آن بهره گیرد و خللها و کاستیهای آن را در حدّ توان خود مرتفع سازد.

از جمله عمده‌ترین نقاط ضعف و کاستیهای حکمت مشّا که میر در حکمت یمانی

در رفع آنها کوشید، می‌توان به: عقل‌گرایی و بی‌توجّهی به شیوه‌های اشراقی و ذوقی، و ناکامی در تطبیق داشته‌های فلسفی بر نصوص دینی و ایجاد سازگاری و هماهنگی میان آنها اشاره کرد.

۲. حکمت اشراق

فلسفهٔ سینوی با وجود تمامی قوّتها از همان آغاز با مخالفتهای شدیدی روبرو شد، امّا نتیجه برخلافِ انتظار و خواستِ مخالفان، نظام فلسفیِ جدیدی بود که در کنار بهره‌مندی از استدلال و برهان، صبغه‌ای اشراقی و باطنی داشت.

مخالفان عمدهٔ فلسفهٔ سینوی عبارت بودند از:

الف) فقها و علمای ظاهری: این دسته پیش از ابن‌سینا نیز وجود داشتند. ایشان عقل و دین، و وحی و خرد را متعارض انگاشته، آموزه‌های دینی را مقدّم می‌دانستند و با هرگونه خردورزیِ متّکی بر قیاس و برهان مخالف بودند.

ب) متکلّمان اَشعری به رهبری ابوالحسن اشعری (۲۶۰ ـ ۳۲۴ هـ. ق) که خود بنیانگذار علم کلامی مستند بر جدل و نقلِ محض بود؛ و ابوبکر باقلانی که بعدها راه وی را ادامه داد.

مخالفتهای این دو گروه، به دلیل عدم درک درست ماهیّت فلسفهٔ سینوی، در ساحتِ نظری، چندان ثمربخش نبود، بلکه تنها از طریق تحت تأثیر قرار دادنِ تودهٔ مردم و حاکمان و والیان، گاه و بی‌گاه عرصه را برای حضور جدّی فلاسفه تنگ می‌کرد.

ج) امام محمّد غزالی: غزالی (۴۵۰ ـ ۵۰۵ هـ. ق) فقیه و متکلّم زبردستی بود که در اثر تردیدی که در باورهای دینی‌اش به وجود آمده بود، به تصوّف رو آورد و از راه سیر و سلوک و علوم باطنی به یقین دست یافت. از این رو، از آن پس، نزد او رهیافت صوفیانه جای هرگونه دانشِ برهانی و خِرَدگراییِ محض را گرفت؛ و درصدد برآمد تا مانع رشدِ جریان فلسفی سینوی که قدرتمندترین نظام فلسفی دوران او به شمار می‌آمد شود، زیرا پس از ابن‌سینا، فلسفهٔ او در اعماق روح و جان حکیمان و دوستداران حکمت رسوخ یافته و بر پهنهٔ افق اندیشه‌ها سایه افکنده بود. سیطرهٔ قطعیت و جزمیت فلسفهٔ سینوی همچون حجابی دیدگان جویندگان حکمت را از مشاهدهٔ انوار حقایقی

فراتر از آنچه که فلسفهٔ سینوی بدان دست یازیده بود، محروم ساخته بود.

غزالی به دلیل استعداد بالایی که داشت، نخست به مطالعهٔ دقیق مبانی فلسفهٔ سینوی پرداخت و با تألیف کتاب مقاصد الفلاسفة به مخاطبان خود فهماند که درک درستی از این نظام فلسفی دارد.

مقاصد الفلاسفة که در واقع به نوعی برگردان دانشنامهٔ ابن‌سینا به تازی است، یکی از بهترین متون فلسفهٔ مشّا به شمار می‌آید، چه از لحاظ قوّت و غنای مباحث و چه از حیث شیوهٔ تقریر و نثر و بیان. از این رو، این کتاب ارزشمند بسرعت جای خود را باز کرد و به شهرت و آوازهٔ جهانی رسید.

غزالی پس از نگارش مقاصد، با تألیف شاهکار بی‌بدیل خود ـ یعنی تهافت الفلاسفة ـ به ابطال آن دسته از آرای فلسفی پرداخت که از دید وی با آموزه‌های دینی در تعارض بود. عمدهٔ این اعتراضها و اشکالها در سه ناحیه طرح شد:

۱. آفرینش هستی؛

۲. علم الهی به جزئیات هستی؛

۳. معاد جسمانی[۵].

قوّت استدلال غزالی از یک سو و نبود هماوردی در میان فلاسفه که پاسخگوی او باشد از سوی دیگر، باعث شد تا خورشید فلسفهٔ سینوی در مشرق زمین به افول گراید و بنای مستحکم و رفیع حکمت سینوی که فتح آن به اسطوره شبیه بود تا واقعیت، در معرض تندباد ضربات اندیشه‌های مخالف قرار گیرد. امّا اندکی بعد به یاری متفکّرانی چون ابن باجّه (درگذشتهٔ ۵۳۳ هـ. ق)، ابن طُفیل (درگذشتهٔ ۵۸۱ هـ. ق) و ابن رشد (۵۲۰ ـ ۵۹۵ هـ. ق) اندیشه‌های ابن‌سینا این بار در غرب یعنی در اندلس مطرح گردید. در این میان، نقش ابن رشد از دیگران بسیار متمایز بود. چه او در کنار تلاشهای فراوان در جهتِ شرح و بسط اندیشه‌های ابن سینا، با تألیف تهافت التهافت در برابر حملات کوبندهٔ غزالی به طور جدّی به دفاع از فلسفهٔ مشّا پرداخت.

د) امام فخررازی: یا امام المشکّکین (۵۴۳ ـ ۶۰۶ هـ. ق) آخرین حلقهٔ سلسلهٔ مخالفان فلسفهٔ مشّا، شاگرد مجدالدین جیلی (شاگرد امام محمّد غزالی) و همدرس با شهاب‌الدین سهروردی (۵۴۹ ـ ۵۸۷ هـ. ق) بود. او به دلیل انتقادهای پی در پی بر

مبانی فلسفهٔ سینوی در کتابهایی چون شرح الإشارات به تندیس تشکیک و پیشوای تردید شهره شد.

فخرالدین رازی نیز همچون غزالی از درک و بینش بالایی برخوردار بود. او نیز پس از سالها مطالعه بر روی نظام فلسفی مشّا، و بعد از تقریر و تبیین آن در قالب آثاری چون المباحث المشرقیة فلسفه‌ستیزی را پیشهٔ خود کرد و رویکردی انتقادی در پیش گرفت.

البتّه در اینجا نباید از نقش فی الجملهٔ فیلسوفانی چون اَبوالبرکات بغدادی (۵۱۳ - ۵۷۷ هـ. ق) نویسندهٔ کتاب المعتبر، در منزوی ساختن فلسفهٔ مشّا در سده‌های ۵ و ٦ غافل بود.

در هر صورت، در چنین فضایی، حکیمِ جوانِ خوش ذوقی، پا به میدان نهاد و رهیافت فلسفیِ جهان شمولِ نوینی را ارائه کرد و آن را «حکمت اشراق» نامید. سهروردی علی‌رغم انتقاد بر مبانی فلسفهٔ مشّا و حکمت بحثی، بسیاری از مسائل، قضایا و اصول آن را پذیرفت و با هضم آنها صبغهٔ مشّائیت را از آنها زدود. او عقل و ادلّهٔ عقلی را کافی نمی‌دانست؛ از این رو با تغییراتی در منطق ارسطویی، عنصر اشراق، سلوک، مکاشفه و تجارب عرفانی و باطنی را نیز بدان افزود؛ و در این راه از تمایلات صوفیانهٔ غزالی، دیدگاههای اشراقی فیلسوفان یونانی[٦] همچون: افلاطون[۷]، هرمس[۸]، انباذقلس[۹] و فیثاغورس[۱۰] و نیز فلاسفهٔ پهلوی و حکمای ایران باستان[۱۱] چون: جاماسب، فرشاد شور، بزرگمهر و زردشت بسیار تأثیر پذیرفت.

مهمترین ویژگی حکمت اشراق، آمیختگی و هماوایی آن با آموزه‌های دینی است، زیرا سهروردی بر این باور بود که مسائل فلسفی در صورتی مورد پذیرش قرار می‌گیرند که قرآن و روایات بر درستی آنها گواهی دهند.[۱۲]

نکتهٔ جالب توجّه آنکه او خود را احیاگر حکمت نوریِ فلاسفهٔ پیشین می‌دانست و نه بنیانگذار یک نظام فلسفی جدید.[۱۳]

* * *

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 مشّا فلسفه‌ای خام و نامستوی است.[۱۴] علاوه بر آن، علی رغم تأکید شیخ اشراق بر سیر و سلوک عارفانه و تلاشهای گرانسنگ وی در این زمینه، بهرهٔ تامّ از آن نبرده، و در تطبیق عناصر نظام فلسفی خویش بر نصوص دینی توفیق کامل نیافته است.

به هر حال آنچه مسلّم است، میر در ترسیم نظام فلسفی خویش بشدّت تحت تأثیر حکمت اشراق نیز بوده و این تأثیر به میزانی است که در نامگذاری آثارش از واژه‌هایی چون القبسات، الجذوات، الإیماضات و التشریقات، مشرق الأنوار ...؛ و در عناوین فصلهای کتابهایش از عباراتی چون: قبس، جذوه، ومیض و... استفاده کرده و در شعر واژهٔ « اشراق » را به عنوان تخلّص شعری برگزیده است.

۳. آموزه‌ها و تعالیم شیعی

هیچ یک از فیلسوفان مسلمان پیش از میرداماد در تطبیق اندیشه‌های فلسفی خویش بر مبانی دینی توفیق کامل نیافتند؛ و این یا به جهت عدم احاطهٔ آنها بر نصوص و منابع دینی، و یا به دلیل دیدگاههای خاصّ آنها در رابطهٔ میان عقل و شرع و نحوهٔ تبیین سازگاری میان این دو و یا به سبب ناتوانی نظام فلسفیِ آنها بود.

میرداماد با استفادهٔ 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 ـ که در ظاهر گاه با هم ناسازگاری داشتند ـ توفیق بسیاری یافت.

میر سالها از محضر اعاظم و اساطین و خبرگان علوم روایی کسب فیض کرده و جانش از نسیم روح بخش کلمات معصومان (ع) سرمست شد و از بسیاری از مشایخ اجازه، اجازهٔ روایت داشت. وی در اثر اُنس با روایات و غواصّی در اقیانوس بیکرانهٔ آنچه که از پیامبر گرامی اسلام و ائمّهٔ (ع) بر جای مانده، و تسلّط بر تمامی دانشهای عقلی و نقلی، بر بسیاری از منابع روایی همچون الکافی، الإستبصار، من لایحضره الفقیه شرح و حاشیه نگاشت؛ و گاه در تفسیر برخی از روایات ـ مانند: حدیث «إنّما الأعمال بالنیّات»[۱۵]، «نیّة المؤمن خیر من عمله»[۱۶] و حدیث تمثیل حضرت علی (ع) به سورهٔ توحید، رسالهٔ مستقلّی تحریر کرد.

در تفسیر و تأویل آیات نیز مهارت خارق العاده داشت. استشهادهای مکرّر به آیات و روایات، و آمیختن عبارات فلسفی با آنها، نشانهٔ بارز اُنس او با آیات و روایات و اصرار وی بر اثبات توافق و همنوایی عقل و شرع است.

آراء و اندیشه‌ها

۱. نظریهٔ وحدت حمل

برخی از قضایا به‌گونه‌ای هستند که در ظاهر خود را نقض می‌کنند. قضایایی مانند: «جزئی جزئی است» در حالی که جزئی کلّی است و افراد متعدّد دارد؛ و «المعدوم المطلق لایخبر عنه» و حال آنکه این خود نوعی خبردادن از معدوم مطلق است. این قضایای معمّاگونه که در زبان اروپایی پارادوکس *(Paradox)* یعنی متناقض‌نما نامیده می‌شوند، از دیرباز توجّه 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، هشت وحدت شرط دان　　وحدتِ موضوع و محمول و مکان
وحدتِ شرط و اضافه، جزء و کُل　　قوّه و فعل است در آخر زمان

امّا پس از آن، با بحثها و تحقیق‌های فراوان، وحدت حمل را نیز بدان افزودند. بدیت ترتیب، تناقض بدوی در قضایای یاد شده از میان رفت. به عنوان مثال، در قضیهٔ «جزئی جزئی است» معتقد بودند که حمل اوّلی است؛ یعنی مقصود از جزئی ـ موضوع قضیه ـ مفهوم جزئی است. چه هر مفهومی خودش خودش است، امّا وقتی همین جزئی را نسبت به افراد و مصادیقش بسنجیم ـ حمل شایع ـ دیگر جزئی نخواهد بود، بلکه کلّی است.

حاج ملّا هادی سبزواری در شرح منظومه این راه حلّ را به برخی از متأخّران نسبت داده است.[۴] و مشهور آن است که این نظریه را صدرالمتألّهین شیرازی ابداع کرده است، در حالی که میرداماد پیش از آنها به این نکته توجّه داشته و در کتاب **تقویم‌الایمان** به تحلیل آن پرداخته است.

۲- نظریهٔ حدوث و قدم فرازمانی

او در بسیاری از آثارش سعی کرده است تا تصویر درست و روشنی از این قضیه ارائه دهد و با براهین متعدّد آن را به اثبات برساند؛ و به دلیل حسّاسیت و اهمیّت بحث، و تفسیرها و تحلیلهای انحرافیِ کوته‌فکران توصیه کرده است که آن را در اختیار جاهلان، فیلسوف‌نماها و کسانی که توانایی گام زدن در افقهای لایتناهای جهان معقول را ندارند، قرار ندهند.[۵]

وی معتقد بود که نظریه حدوث و قدم فرازمانی بسیار دقیق و پیچیده است؛ به حدّی که جمهور حکما به عمق آن نرسیده و فلاسفه مشّاء از آغاز تاکنون به درک درستی از آن دست نیازیده‌اند.[۶]

یکی از مسائل جنجالی و بسیار کهن فلسفی، مسأله حدوث و قدم هستی است. در طول تاریخ، هماره متکلّمان و فیلسوفان در این مسألهٔ بنیادی با هم نزاع و مجادله داشته‌اند. تصوّر متکلمان از حدوث و قدمْ محصور در حدوث و قدم زمانی بود. از دید آنها حادث به موجودی اطلاق می‌شد که مسبوق به عدم زمانی باشد و قدیمْ موجودی بود که مسبوق به عدم زمانی نباشد؛ و بدین ترتیب حقّ تعالی را قدیم زمانی و ماسِوای او را حادث زمانی می‌انگاشتند. حکیم گنجوی در مثنوی بسیار جذّاب مخزن‌الأسرار در این باره می‌گوید:

پیشتر از پیشترانِ وجود — کآب نخوردند ز دریایِ جود
در کفِ این مُلک یساری نبود — در رهِ این خاک غباری نبود
وعدهٔ تاریخ به سر نامده — لعبتی از پرده به در نامده
فیضِ کَرم کرد مواسای خویش — قطره‌ای افکند ز دریای خویش
حالی از آن قطره که آمد برون — گشت روان این فلک آبگون

در مقابل، فلاسفه عالم امکان را قدیم زمانی می‌دانستند و معتقد بودند که حدوث آن از نوع حدوث ذاتی است؛ و تقدّم واجب بر ممکنات همانند تقدّم هر علّت تامّه‌ای بر معلولش تقدّم ذاتی است، نه زمانی؛ چه پذیرش حدوث زمانی عالم به معنای فرض زمانی است که در آن زمان عالم نبوده، امّا 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 متکلّمان. متکلّمان حکما را تکفیر می‌کردند و حکما متکلّمان را تجهیل.

میرداماد در این میان همچو فارابی اندیشهٔ جمع میان این دو رأی را در سر می‌پروراند و قصد داشت تصویری از حدوث و قدم ارائه دهد که با مضامین دینی هماوا باشد و سرانجام با ابداع نظریهٔ «حدوث دهری» غایله را پایان داد:

دهریاً أبدا سیّد الأفاضل　　کذاک سبق العدم المقابل

بسابقیة له فکّیة　　لکنّ فی السلسة الطولیة(۸)

او بر این باور بود که موجودات عالم هستی دارای سه ظرف و به تعبیری سه امتداد هستند:

۱. زمان: ظرف موجودات مادّی که دایم در حال تغییر و تغیّرند.

۲. دهر: وعاء مجرّدات و عقول (اعیان ثابته یا مُثُل افلاطونی).

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

امّا از آنجاکه این سه عالم در طول یکدیگرند و هر یک بر مرتبهٔ دون خود احاطه و اِشراف دارد، لذا باید زمان، دهر و سرمد را به عنوان روابط و نسب میان موجودات تعریف کرد.

بنابراین:

۱. زمان: یعنی نسبت متغیّر با متغیّر.

۲. دهر: یعنی نسبت ثابت (موجودات مجرّد) با متغیّر (موجودات مادّی).

۳. سرمد: یعنی نسبت ثابت (ذات واجب الوجود) با ثابت (اسما و صفات الهی).

بدین سان همان گونه که هر یک از مادّیات در حدّی از حدود سلسلهٔ عرضیهٔ زمان موجود نبوده و بعد در حدّی دیگر موجود شده و در نتیجه مسبوق به عدم واقعی زمانی هستند، در سلسلهٔ طولی سرمد، دهر و زمان نیز موجودات در هر مرتبه، مسبوق به عدم واقعی در مرتبهٔ بالاتر هستند ـ نه برعکس ـ یعنی موجودات زمانمند مسبوق به عدم واقعی سرمدی هستند.

بنابراین، گرچه مادّیات آغاز زمانی ندارند، امّا از یک آغاز فرازمانی ـ موسوم به دهر

ـ برخوردارند. به دیگر سخن: هر چند عالم مادّیات ـ آن گونه که حکما معتقدند ـ قدیم زمانی است، امّا حادث دهری نیز هست.

بدین ترتیب، دو نوع حدوث دهری و سرمدی به انواع حدوث، و دو قسم تقدّم دهری و سرمدی به اقسام تقدّم افزوده شد.

میر در کتاب الصراط المستقیم، تفاوتهای حادث زمانی، حادث ذاتی و حادث دهری را این گونه تحلیل کرده است: حادث زمانی ـ یعنی موجودی که زمان وجودش مسبوق به زمان عدمش باشد ـ سه گونه است:

۱. حادثی که به یکباره در آنی از آنات از سوی علّت موجود می‌شود. بی‌شکّ وجود این حادث یا آغاز حدوثش منطبق بر همان آن است، مانند وصول به حدود مسافت، رسیدن متحرّک به مقصد حرکت، تماس، سکون و انطباق دو دایره برهم.

۲. حادثی که در مجموعهٔ زمان معیّن از سوی علّت موجود می‌شود؛ به گونه‌ای که بتوان به ازای هر جزء از زمان، جزئی از حادث را لحاظ کرد. به دیگر سخن: هر جزء از اجزای حادث در جزئی مشخّص از زمان یاد شده تحقّق می‌یابد؛ مانند حرکتهای قطعیه.

۳. حادثی که در مجموعهٔ زمانی نامشخّص از سوی علّت موجود می‌شود؛ به گونه‌ای که تمامی اجزای آن حادث در تمامی اجزای زمان یاد شده محقّق باشد؛ مانند حرکتهای توسّطیه.

امّا حادث دهری، به تمامه و به یک باره از سوی علّت 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 یک باره از سوی علّت در دهر موجود می‌شود؛ در حالی که حادث ذاتی، دوام دهری دارد نه دوام ذاتی؛ یعنی پیوسته از سوی علّت، وجود به او افاضه می‌شود.(۹)

میر در کتاب الصراط المستقیم در یکی از حواشی خود به مطلب جالبی اشاره می‌کند:

از اتّفاقات بسیار لطیف آن که شب پنجشنبه ۱۹ ماه رجب سال ۱۰۰۶ هـ. 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.

او گفت: این تقسیم در بارهٔ وجود درست است، امّا در مورد عدم شیء واحد، حدوث تدریجی معقول نیست.[۱۰]

گفتم: حدوث دفعی نیز معقول نیست... بنابراین، عدمِ شیء زمانی، تنها زمانی است.

گویا حق با او بود؛ چه طرح نظریهٔ حدوث و قدم فرازمانی، موج مخالفتهای اهل ظاهر و سنت‌گرایان را برانگیخت. تلاش‌های شاگرد نابغهٔ او صدرالمتألّهین شیرازی در قالب نظریهٔ حرکت جوهری و حدوث آن به آنِ هستی نیز علی‌رغم تمامی قوّتهایش به شمار مخالفان افزود.

پس از وی نیز نزاع متکلمان و فلاسفه در ردّ و اثبات حدوث و قدم فرازمانی همچنان ادامه یافت. گروهی چون حکیم زنوزی[۱۱] این نظریه را بی‌ثمر و شماری چون علامه قزوینی[۱۲] آن را پُرفایده و راهگشا دانستند.

خوشبختانه با احیای آثار حکمای مدرسهٔ اصفهان و شیراز توسط دانشمندانی چون سید جلال‌الدین آشتیانی و دکتر مهدی محقّق و اندیشورانی چون زنده‌یاد هانری کربن و استاد ایزوتسو دیدگاههای حکمای یاد شده در معرض نقد و تحلیل دوستداران حکمت در شرق و غرب قرار گرفته و به خواست خداوند، در آیندهٔ نزدیک شاهد ثمرات پُربار آن خواهیم بود.

۳. مسألهٔ بداء

«بَداء» در لغت اسم مصدر از مادّه «بدو» و به معنای ظهور، هویدایی و پیدایی است. میرداماد در این رابطه می‌گوید:

> فنقول: البداء ممدود علی وزن السماء، و هو فی اللغة اسم لما ینشأ للمؤمن من الرأی فی أمر، و یظهر له من الصواب فیه، ولا یستعمل الفعل منه مفطوماً عن اللام الجارّة، و أصل ذلک من «البُدُوّ» بمعنی الظهور؛ یقال: «بدا الأمر یبدو بُدُوّاً» أی ظهر؛ و «بدا لفلان فی هذا الأمر بداءٌ» أی نشأ و تجدّد له فیه رأی جدید یستصوبه؛ و «فعل فلان کذا ثمّ بدا له» أی تجدّد و حدث له رأی بخلافه، و هو ذو بدواتٍ بالتاء، قاله الجوهری فی الصحاح و الفیروزآبادیّ فی القاموس و صاحب الکشّاف فی أساس البلاغة؛ و ذو بدوانٍ بالنون، قاله ابن

الأثیر فی النهایة لایزال یبدو له رأی جدید، و یظهر له أمر سانح، ولایلزم أن یکون ذلک ألبتّة عن ندامة و تندّم عمّا فعله، بل قَدْ و قَدْ، و ربّما و ربّما. إذ یصحّ أن تختلف المصالح والآراء بحسب اختلاف الأوقات و الآونة؛ فلایلزم أن لایکون بداءٌ إلّا بداء تندُّمٍ.[۱۷]

و امّا در اصطلاح، بداء یعنی ظهور رأی و اندیشه‌ای که قبلاً نبوده است؛[۱۸] و در سه مورد به‌کار می‌رود:

۱. بداء در علم: آن است که بر عالِم خلافِ علمِ او ظاهر شود، و در مورد خدا چنان است که خلاف آنچه می‌دانسته، بر او آشکار گردد.

۲. بداء در اراده: آن است که بر انسان یا بر خدا خلاف آنچه درست می‌دانسته و اراده و حکم کرده، ظاهر شود.

۳. بداء در امر: آن است که امر کننده ـ خدا یا انسان ـ فرمانی دهد و آن‌گاه فرمانی دیگر مخالف و متقابل با فرمان نخستین خود صادر کند.[۱۹]

امّا از دید میرداماد میان بداء و نسخ ـ که عبارت از به پایان رسیدن زمان یک حکم شرعی است ـ نوعی هماهنگی و تناسب وجود دارد. او در رسالهٔ مستقلّی که در مقام تحلیل ماهیت بداء نگاشته چنین می‌گوید:

بداء در تکوین به منزلهٔ نسخ در تشریع است. پس آنچه که در عالم تشریع و احکام شرعی ـ اعمّ از تکلیفی و وضعی ـ رخ می‌دهد « نسخ »؛ و آنچه که در عالم تکوین و افاضات تکوینی به وقوع می‌پیوندد «بداء» نامیده می‌شود. گویا «نسخ» بداء تشریعی و «بداء» همان نسخ تکوینی است.[۲۰]

بی‌شکّ رسالهٔ نبراس الضیاء یکی از عمیق‌ترین و گرانبهاترین آثاری است که پیرامون مسألهٔ بداء به رشته تحریر درآمده است. خواننده با مطالعهٔ این کتاب سوار بر مَرکبِ راهوار اندیشه‌های نویسندهٔ توانای آن به عمق بحثهای روایی و عقلی و نزاعهای پر دامنهٔ متکلّمان و حکما رهنمون می‌شود و در پرتوی براهین به‌کار رفتهٔ در آن به قول حقّ دست می‌یازد.

۴. مسألهٔ 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 انسانْ معلولِ خود اوست و آدمی اعمال اختیاری را به ارادهٔ خویش انجام می‌دهد، یا در افعالِ 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؟

این پرسش که از آن با عنوان «مسألهٔ جبر و اختیار» یاد می‌شود، از بغرنج‌ترین مسائلی است که از دیرباز فکر و اندیشهٔ آدمی را به خود مشغول کرده است. از این رو، افزون بر متکلّمان و فیلسوفان الهی که با رویکرد دینی به بحث در بارهٔ آن پرداخته‌اند، اندیشمندان و فیلسوفان حقیقت‌جوی دیگر نیز به انگیزهٔ کشف حقیقت و ارضای کششهای درونی و فطری خویش به گونه‌ای دیگر بدان توجّه نموده، درصدد تحلیل و بررسی آن برآمده‌اند.

در میان مجموعهٔ پاسخها و راه حلّها و تقریرهایی که اندیشمندان مسلمان به این پرسش بنیادین داده‌اند، شش رهیافت عمده وجود دارد:

۱. گمانهٔ متکلّمان اشعری این بود که اختیار با علم، فاعلیت و علّیتِ تامّهٔ الهی، و قضا و قدر تهافت دارد. از این رو آدمی را مجبور انگاشتند.

۲. متکلّمان معتزلی نیز چون جبر را با ارسالِ رُسُل، انزالِ کتب آسمانی، و ثواب و عقاب، و وجدان و بداهت در تناقض می‌دیدند، انسان را موجودی مختار پنداشتند.

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

۳. متکلّمان شیعی و برخی از حکمای الهی رهیافت اشعری و معتزلی را بیراهه می‌دانستند و معتقد بودند که هیچ تهافت و تناقضی میان علم و ارادهٔ الهی با اختیار آدمی نیست و افعال اختیاری مستند به هر دو است. چه ارادهٔ این دو در طول یکدیگر است؛ و استناد فعل واحد به ارادهٔ دو فاعل هنگامی محال است که دو فاعل در عرض یکدیگر باشند. بنابراین، می‌توان گفت که آدمی در عین اختیارْ مجبور و در عین جبرْ 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 أمر بین أمرین»[۲۱] از طریق سلسلهٔ طولی دو فاعل تفسیر کردند.

۴. عرفا با استناد به نظریهٔ وحدت وجود، رهیافت «لا جبر و لا تفویض» را به گونه‌ای دیگر تأویل کردند. آنها بر این‌باور 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 واقعْ امری میانهٔ این دو باشد، بلکه واقعْ امری است فوق الأمرین؛ یعنی واقعْ امری فرای جبر و اختیار است؛ چه جبر در جایی متصوّر است که جابری باشد و مجبوری. به اصطلاح جبر مقوله‌ای است نسبی و دو سویه؛ در حالی که در جهان هستی یک وجود بیشتر نیست و کثرات همه از تجلّیاتِ اویند:

در مذهبِ اهل کشف و ارباب شهود
عالم همه نیست جز تفاصیل وجود
چندین صور ارچه ظاهر از وی بنمود
چون در نگری نیست بجز یک موجود

* * *

اوست کز نورِ ظهورش می‌نماید این و آن
و آنچه می‌پنداریش عالم بجز پندار نیست

و وقتی جبر متصوّر نبود، اختیار نیز معنی نخواهد داشت؛ چه اختیار در زمینه‌ای معنا دارد که جبر امکان پذیر باشد و در عین حال واقع نشده باشد.

۵. میرداماد در رسالهٔ الإیقاظات به طور مبسوط پیرامون خلق افعال[۲۲] ـ مسألهٔ جبر و اختیار ـ و شبهاتی که حول آن مطرح شده، بحث کرده است. او طولی بودن علل و مجموعهٔ فاعلها و قاعدهٔ «نه جبر و نه تفویض» را به گونهٔ دیگر تقریر کرده است.

اجمال آن، اینکه: هر فعلی یک فاعلِ مباشرِ تامّ دارد و یک جاعل. فاعلِ مباشرْ جزء اَخیرِ علّت تامّهٔ فعل و مصداق حقیقی، عرفی و لغوی فاعل بالاختیار است، امّا جاعل تامّ بالاختیار نیست. جاعلْ موجودی است که وجود و تمامی شؤون وجودی یک پدیده را آن به آن افاضه می‌کند. جاعل تامّ حقیقی منحصر در ذات باری است. اوست که پیوسته وجودِ اسباب، علل، شرایط و مقدّماتِ فعل را افاضه و جعل می‌کند، و هماره در مقام خلق و آفرینش است: ﴿کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأنٍ﴾[۲۳] چه ـ همان گونه که در جای خود به

اثبات رسیده است ـ ممکنات افزون بر حدوث، در بقا نیز نیازمند علّت تامّه و جاعل خویشند. بنابراین، هیچ تهافتی میان اراده و اختیار آدمی و خالق هستی نیست، زیرا آدمی فاعلِ افعال اختیاری و حقّ تعالی جاعلِ آن است؛ از سویی فاعل در طول جاعل است و در هر آنْ نیازمند به جاعل.

٦. تصویری که صدرای شیرازی از علّیت و توحید افعالی ارائه کرد، چیزی فراتر از اندیشهٔ متکلّمان شیعی و تا حدودی نزدیک به دیدگاه عرفا و مبانی میرداماد و مؤیّد به ادلّهٔ نقلی است. او معتقد بود که تمامی علّتها و فاعلها عین ربط به واجب تعالی بوده و هیچ نحوه استقلالی ندارند: «لا مؤثّر فی الوجود إلّا اللّه». افاضهٔ وجود منحصر در ذات باری است و دیگر علّتها از مجاری و واسطه‌های فیض اویند. این گونه نیست که تنها وجودِ فاعلِ مباشر مستند به او باشد، بلکه تمامی شؤون او نیز مستند به فاعل حقیقی است و هر آنْ وجود و تمامی شؤون وجودی را به فاعل افاضه می‌کند. چه فاعلِ مباشر عینِ تعلّق و وابستگی به اوست.

۵. اصالت ماهیت

ذهن آدمی هر واقعیتِ 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 مرکّب از ماهیت و وجود: «کلّ ممکن زوج ترکیبی له مهیّة و وجود.»

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 مفهومِ ذهنی، اصیل و منشأ آثار خارجی باشد و دیگر اعتباری؛ یعنی آنچه که در خارج تحقّق دارد یا مصداق حقیقی و بالذاتِ وجود است و مصداق اعتباری و بالعرضِ ماهیت و یا برعکس.

البته در بدو امر چهار احتمال، قابل تصور 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.

امّا از میان این چهار فرض، دو احتمال نخست محال است. چه احتمال اوّل مستلزم:

الف) ثنویت نفس الامری[۲۴] ـ این که هر موجود خارجی دو موجود باشد ـ بلکه مستلزم کثرت نفس الامری ـ این که موجود خارجی بی‌نهایت موجود باشد ـ[۲۵]

ب) و امتناع حمل امکان بر وجود است.

استحالهٔ احتمال دوم ـ این که هیچ یک از وجود و ماهیت اصیل نباشند ـ نیز بدان دلیل است که مستلزم آن است که در ورای ذهنِ آدمی هیچ چیزی وجود نداشته باشد و این یعنی افتادن در ورطهٔ گرداب سفسطه.

بنابر این، در قالب یک قضیهٔ منفصلهٔ حقیقیه می‌توان گفت: یا وجود اصیل است و ماهیت اعتباری و یا ماهیت اصالت دارد و وجود اعتباری است.

آنچه که گذشت تصویری اجمالی از مسألهٔ اصالت وجود یا ماهیت بود. این مسأله پیش از صدرالمتألهین به شکل صریح و با توجّه به ثمرات مهمّ مترتّب 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 استنتاج نمود. اصالت وجود در ساختار نظام فلسفی او ـ موسوم به حکمت متعالیه ـ نقش مهمّی را ایفا کرد و رهاوردهای گرانسنگی را به همراه آورد.[۲۶]

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

میرداماد نیز از جمله شخصیتهایی است که او را در زمرهٔ پیروان نظریهٔ اصالت ماهیت شمرده‌اند. امّا برخی از عبارت او با این ادّعا سازگار نبوده و رایحهٔ اصالت وجود از آن استشمام می‌شود. به عنوان نمونه به فرازهایی از کتاب القبسات اشاره می‌کنیم:

قد استبان أنّ الشیء إذا کانت له مهیّة وراء الوجود صحّ أن توجد مهیّته وجوداً ارتسامیاً بالانطباق فی ذهنٍ مّا من الأذهان؛ فتکون مهیّته ـ من حیث هذا الوجود الانطباعی ـ منسلخةً عن التقرّر الأصیل و الوجود المتأصّل فی متن الخارج و حاقّ الأعیان. فأمّا إذا کان الشیء مهیّته هی بعینها الوجود الأصیل فی متن الخارج و حاقّ الأعیان؛ فتکون نسبة الوجود الأصیل العینی إلی ذاته نسبةَ الإنسانیة إلی ذات الإنسان ...

فإذن لو کانت للشیء مهیّة وراء الوجود، کانت مرتبة مهیّته وراء مرتبة الوجود التی هی بعینها مرتبة التشخّص أو مساوقتها...

و أمّا إذا کان الوجود الأصیل فی الأعیان هو نفس ماهیته بعینها فلا تتصوّر له لا محالة کلّیة ولا تشخّص ... إذا لم تکن الذات العینیة وجودها الأصیل فی متن الأعیان هو بعینه جوهر نفسها و مرتبة ذاتها من حیث هی هی.[۲۷]

بی‌شکّ مباحثی از این دست در تکوین نظریهٔ اصالت وجود با ساختاری که صدرالمتألّهین ابداع کرد، نقش مؤثّری داشته است.

٦. مقولات عشر

به اتّفاق همگان، ارسطو نخستین کسی است که این بحث را طرح کرد. امّا شیخ اشراق معتقد بود که ارسطو آغازگر این بحث نیست، بلکه شخصی به نام ارخوطرس مُبدِعِ آن بوده است.[۲۸] در هر حال، مبحث مقولات (= قاطیغوریاس) برای اوّلین بار در مجموعهٔ رسائل منطقی ارسطو ـ موسوم به ارغنون ـ و به عنوان نخستین رساله طرح شد. بعدها دیگر دانشمندان علم منطق نیز به پیروی از معلّم اوّل این بحث را در کتابهای منطقی گنجاندند. امّا بتدریج در اثر رشد منطق و شکوفایی حکمت اسلامی، مبحث مقولات از سلسله بحثهای منطقی خارج و در زمرهٔ مباحث فلسفی قرار گرفت.

در منطق بحث از مقولات پس از مبحث کلّیات خمس (= ایساغوجی) آغاز می‌شود. چه پس از انقسام کلّی به اقسام پنج گانه و تبیین کلّی‌یی به نام جنس که ما به الاشتراک افرادِ مختلفة الحقیقة 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

کلّیات 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 الأجناس» نامیده می‌شود؛ و مقولات در واقع همان اجناس عالیهٔ ماهیات ممکنه هستند.

و امّا 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. 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 مبحث مربوط به ویژگیهای واجب الوجود و صفات باری، به واسطهٔ براهین توحید، اثبات شده است که او منحصر در یک فرد است. امّا ماهیت ممکنات دارای افراد متعدّدی است که از آنها با عنوان مقولات یاد می‌شود.

اصطلاح «مقولات» جمع «مقوله» و به معنای «محمول» است و علّت 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.[۲۹]

مشهور ـ از جمله شیخ الرئیس بوعلی سینا و صدرالمتألّهین شیرازی ـ معتقدند که مقولات منحصر در ده مقوله هستند:

انّ المقولات قديم تحصر
فی العشر و هی «عرض» و «جوهر»
فأوّل له وجود قاما
بالغير و الثانی لنفسٍ داما
ما يقبل القسمة فی الذات فـ «كم»
و «الكيف» غير قابلٍ بها ارتسم

«أین» حصول الجسم فی المکان
«متی» حصولٌ خصّ بالزمان
و نسبةٌ تکرّرت «إضافة»
نحو أبوّة أخا لطافة
«وضع» عروضُ هیئةٍ بنسبة
لجزئه و خارج ذا ثبت
و هیئة بما أحاط و انتقل
«ملک» کثوب أو أهاب اشتمل
«أن یفعل» التأثیر، «أن ینفعلا»
تأثّر مادام کلّ کملا[۳۰]

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

برخی همچون عمر بن سهلان ساوجی معتقد بودند که مقولات نسبی به یک مقوله ـ یعنی مقولهٔ نسبت ـ باز می‌گردند، و در نتیجه مقولات منحصر در چهار مقولهٔ جوهر، کمّ، کیف و نسبت می‌باشند. غافل از اینکه نسبتْ مفهومی غیر ماهوی است که از نحوهٔ وجود انتزاع می‌شود. بعلاوه اگر صرف عمومیتِ مفهومِ نسبت برای مقوله بودنِ آن کافی باشد، در آن صورت می‌توان چنین ادّعا کرد که:

۱. مقولات منحصر در دو مقولهٔ 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 ماهیتْ اعمّ از تمامی مقولات بوده، بر همهٔ آنها صادقند.

شیخ اشراق نیز معتقد بود که مقولات عبارتند از: حرکت، مضاف، کمّ، کیف و جوهر. عینِ عبارت او چنین است:

و لمّا کان المحمول علیه الوجود إمّا موجوداً لا فی موضوع و هو الجوهر، و إمّا موجوداً فیه إمّا غیر قارّ الذات کالحرکة، أو قارّها الذی لا یعقل إلّا مع الغیر و

هو المضاف، و القارّ الغير الإضافی إمّا أن یوجب لذاته التجزّی و النسبة و هی الکمّیة، أو لایوجب لذاته ذانک و هو الکیف؛ فانحصرت الأُمّهات من المقولات فی خمسة.[۳۱]

افزون بر اشکالات پیشین، ایرادی که بر شیخ اشراق وارد می‌شود این است که حرکت مفهومی است که از نحوهٔ وجود ـ یعنی از وجود سیّال غیر قارّ ـ انتزاع می‌شود؛ و وجود در مقابل ماهیت قرار دارد؛ بنابر این، نمی‌توان حرکت را جزء مقولات که از مصادیق ماهیت‌اند، به شمار آورد.

و امّا دیدگاه میرداماد: آن گونه که از ظواهر کلمات او در تقویم الإیمان برمی‌آید، مقولات را منحصر در دو مقولهٔ جوهر و عرض می‌داند. میر در بخش مربوط به انواع جوهری و مقولات عرضی چنین می‌گوید:

إنّ تحت کلّ من الجنسین الأقصیَین أنواعاً أوّلیةً محصّلةً متبائنةَ المهیّات فی درجة واحدة هی أجناس الأنواع، مترتّبةً فی التنازل إلی السافلات الحقیقیة. ففی جنس مقولة الجوهرِ الجوهرُ العقلیُّ المفارقُ مطلقاً، و یقع علی الأنوار العقلیة المتخالفة الأنواع التی هی بالفعل فی الفطرة الأولیٰ بحسب کمالاتها التی هی فرائض الحقیقة أو نوافلها علی الإطلاق؛ و الجوهر النفسی المفارق فی ذاته فقط، و یقع علی النفوس المفارقة التی لها فی فطرتها الأولیٰ کمالاتٌ بالقوّة یتحمّل هی بها بالفعل فی الفطرة الثانیة؛ و الهیولی الأولیٰ فعلیة جوهر ذاتها متضمّنة فیها القوّة المطلقة و تعمّ الهیولیات المختلفة بالحقیقة النوعیة و الصورة القائمة الوجود و التشخّص فی المادّة بضربَیها الجرمانیة المنوّعة و المتقوّم من المادّة و الصورة الذی هو البرزخ، أی الجسم بأقسامه التی هی البرازخ الجسمانیة بأنواعها و فی جنس مقولة العرض الذی هو مقولة المقولات المشهوریة العرضیة علی الحقیقة.[۳۲]

۷. پیدایش کثرت از وحدت

«میرداماد در پیدایش کثرت از وحدت، دیدگاههای مشّائی فیلسوفانی چون ابن‌سینا

را مردود می‌شمارد. این فیلسوفان قائل به این هستند که عقل اوّل با سه رابطهٔ ممکن، کثرت را ایجاد کرده است:

- وجوب بالغیر؛
- تعقّل ذات مبدع؛
- تعقّل ذات خود.

امّا چون در نزد میرداماد، عقول بیرون از دایرهٔ حصر است، بنابر این، روابط میان وحدت و کثرت هم بمراتب فزونتر از روابط ممکنی است که مشّائیان قائل شده‌اند. به همین قیاس، اشراق و صدور عقول هم به درجات بیشتر از آن است که ارسطوئیان تصوّر نموده و قائل به عقل قاهر و عقل مقهور شده‌اند.»[۳۳]

۸. اقلیم هشتم

«میان عالم معقول و عالم محسوس، عالمی متوسّط 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 خلیج پهناوری از اقیانوس کیهانی جدا شده است. این عالم بی‌آنکه در جایگاه خاصّی واقع شده باشد، شامل صورتها یا مُثُل افلاطونیِ همهٔ اجسام مادّی است. شهرهای افسانه‌ای جابُلقا و جابُلسا در همین عالمند. معاد جسمانی در قیامت، معجزات و طی کردن مسافتهای دراز در زمان کوتاه، همه در این عالم متوسّط صورتِ تحقّق می‌گیرد و به منزلهٔ پلی است که پیش از رسیدن به عالم معنوی باید از آن گذشت.

برای گذر از این پل و سفر بازگشت از راه سلسلهٔ عود، باید با اسمای خداوند و خصوصاً با اسم اعظم او که شامل همهٔ اسمای اوست، آشنا شد. تمامی انبیا و اولیا از این اسما، هستی گرفته‌اند و مخلوقات عالم از تأثیر همین اسما است. عالم معنوی، عالم تابش نام دارد، زیرا اسمای الهی، حقایق آن عالم است. انسان تنها با ذکر اسمای الهی و اتّحاد با آنها می‌تواند دوباره به آن عالم واصل شود. عارفی که به این مقصود نایل شده باشد، همهٔ آفاق را در عالم شهادت می‌بیند. او در واقع غیر خدا چیز دیگری در عالم شهادت نمی‌بیند. تا انسان در این عالم به سر می‌برد، حتّی اگر نفسِ خود را از کالبدِ خود انتزاع

کند و به تجرید برسد، باز هم در چنگ زمان و مکان است. تنها به وقت مرگ و آن‌گاه که عالم ظلمت را به سوی عالم نور ترک می‌گوید، از بند جبر وجود خاکی و از بند زمان کاملاً آزاد می‌شود و از آن پس است که پای در آستانهٔ دهر می‌گذارد.»[۳۴]

پی‌نوشتها

۱- از آنجاکه در مقدمهٔ دو کتاب تقویم‌الایمان و جذوات و مواقیت به تفصیل بـه شـرح حـال مـصنّف پرداخته‌ایم، برای آگاهی دقیق در این باره شما را بدانجا ارجاع می‌دهیم.

۲- این نامی است که میر از حدیث نبویِ «الإیمان یمانی والحکمة یمانیة» اقتباس نموده و بر نظام فلسفی خویش نهاده است.

۳. سهروردی بر این باور بود که ابن‌سینا به سرچشمه‌های حکمت اشراق رسیده، ولی توفیق نیافته و به طور کامل آن را کشف کند. ر.ک: سه حکیم مسلمان، ص ۷۰ و ۱۸۱.

۴. تحلیل یعنی تجزیهٔ یک چیز به اجزای مختلف از حیثیات مختلف؛ و تقسیم عبارت است از بسط یک امر کلّی از طریق انضمام خصوصیات به آن، با استناد به قواعد منطقی.

۵. ر.ک: ترجمهٔ تهافت الفلاسفة، صص ۳۰۷ ـ ۳۰۸.

۶. ر.ک: مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، ج ۲، (حکمة الإشراق)، ص ۱۰.

7. Plato.

8. Hermes.

9. Empedocles.

10. Pythagoras.

۱۱. ر.ک: مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، ج ۲ (حکمة الاشراق)، ص ۱۱.

۱۲. ر.ک: سه رساله از شیخ اشراق، (کلمة التصوّف)، ص ۸۲.

۱۳. ر.ک: همان، ص ۱۱۷.

۱۴. ر.ک: جذوات و مواقیت، ص ۱۶۰.

۱۵. بحارالأنوار، ج ۷۰، ص ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۴۹ و ج ۸۴، ص ۲۴۸ و ۳۷۱.

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

۱۷. نبراس الضیاء، ص ۵۵.

۱۸. التعریفات، ص ۱۹.

۱۹. ر.ک: الملل و النحل، ج ۱، صص ۱۴۸ ـ ۱۴۹ به نقل از دایرةالمعارف تشیّع، ج ۳، ص ۱۲۸.

۲۰. نبراس الضیاء، صص ۵۵ ـ ۵۶.

۲۱. بحارالأنوار، ج ۴، ص ۱۹۷؛ ج ۵، ص ۱۲ و ۲۲؛ ج ۷۱، ص ۱۲۷ و ج ۷۸، ص ۳۵۴.

۲۲. او در این باره دو رسالهٔ مختصر دیگر با نام **خلق الأعمال** نیز تألیف کرده است. ر.ک: **گنجینهٔ بهارستان ۱**، حکمت ۱، صص ۳۱۱ ـ ۳۲۴.

۲۳. رحمن / ۲۹.

24. Dualism.

۲۵. زیرا در صورتی که وجود و ماهیتِ هر پدیده اصیل باشند، آن‌گاه هر یک از آن وجود و ماهیت، دارای ماهیت و وجودی خاصّ خواهند بود، و این تا بی‌نهایت ادامه خواهد داشت.

۲۶. البته آن‌گونه او خود در کتاب اسفار (ج ۱، ص ۴۹) تصریح دارد، نخست از طرفداران نظریهٔ اصالت ماهیت بوده و بشدّت از آن دفاع می‌کرده، امّا لطف الهی شامل حالش می‌شود و در اثر انوار ربوبی به اندیشهٔ حقّ رهنمون می‌گردد.

۲۷. القبسات، صص ۴۹ ـ ۵۱.

۲۸. ر.ک: مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، ج ۱ (التلویحات)، ص ۱۲.

۲۹. ر.ک: مقولات و آراء مربوط به آن، صص ۵۴ ـ ۵۵.

۳۰. مجموع المتون الکبیر، ص ۴۹۰.

۳۱. مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، ج ۱ (التلویحات)، ص ۱۱.

۳۲. تقویم الإیمان، ص ۲۰۵.

۳۳. تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۲، ص ۴۵۶.

۳۴. تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۲، صص ۴۵۶ ـ ۴۵۷.

منابع و مآخذ

ـ آیتی، محمد ابراهیم، مقولات و آراء مربوط به آن، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۷۱ ش.

ـ اوجبی، علی *[به کوشش]*، گنجینهٔ بهارستان (حکمت ۱)، چاپ اوّل، کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، تهران ۱۳۸۰ ش.

ـ بی نام، مجموع المتون کبیر، مصر ۱۳۴۰ ق.

ـ جرجانی، سیّد شریف، التعریفات، الطبعة الأولی، ناصرخسرو، تهران.

ـ سهروردی، شهاب‌الدّین، سه رساله، به تصحیح و مقدّمهٔ نجفقلی حبیبی، چاپ اوّل، انجمن حکمت و فلسفه، تهران ۱۳۹۷ ق.

ـ ــــــــــــ مجموعهٔ مصنّفات، تصحیح سیّد حسین نصر، چاپ دوم، مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۷۲ ش.

ـ شریف، میر محمّد *[به کوشش]*، تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۲، چاپ اوّل، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۲ ش.

ـ شهرستانی، محمدبن عبدالکریم، الملل و النحل، تحقیق عبدالأمیر علی مهنّا و علی حسن فاعور، الطبعة الثالثة، دارالمعرفة، بیروت ۱۹۹۳ م.

ـ صدر حاج سیّد جوادی، احمد و دیگران *[زیر نظر]*، دایرة المعارف تشیّع، ج ۳، چاپ اوّل، مؤسّسهٔ دایرة المعارف تشیع، تهران ۱۳۷۱ ش.

ـ غزالّی، محمّد، تهافت الفلاسفة، ترجمهٔ علی‌اصغر حلبی، چاپ اوّل، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۱ ش.

ـ مجلسی، محمدباقر، بحارالأنوار، الطبعة الثانیة، مؤسّسة الوفاء، بیروت ۱۹۸۳ م.

ـ میرداماد، تقویم الایمان، تصحیح و تحقیق علی اوجبی، چاپ اوّل، مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه تهران و مؤسّسهٔ بین‌المللی اندیشه و تمدّن اسلامی، تهران ۱۳۷۶ ش.

ـ ــــــ جذوات و مواقیت، تصحیح علی اوجبی، چاپ اوّل، مرکز نشر میراث مکتوب، تهران ۱۳۸۰ ش.

ـ ــــــ القبسات، به اهتمام مهدی محقق، چاپ اوّل، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷ ش.

ـ ـــــــ نبراس الضیاء، تصحیح و تحقیق حامد ناجی اصفهانی، هجرت، قم.

ـ نصر، سیّد حسین، سه حکیم مسلمان، ترجمهٔ احمد آرام، چاپ پنجم، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، تهران ۱۳۷۱ ش.

تداوم اندیشه‌های فلسفی در ایران از قرن هفتم تا عصر حاضر

مهدی تدیّن *

تفکر فلسفی در جهان اسلام از قرن ششم هجری به رکود گرایید و علت آن، دو عامل بود: یکی حملهٔ همه جانبهٔ متکلمان اشعری و ظهور اندیشه‌های ضدفلسفی توسط شخصیّتهای بزرگی همچون غزالی و شیخ شهاب‌الدین، ابوحفص عمر سهروردی، و پشتیبانی خلفا و پادشاهان سلجوقی از ایشان، و مخالفت شدید علمای اهل سنت با کلیهٔ مظاهر عقل‌گرایی، و ظهور و انتشار کتاب تهافت‌الفلاسفهٔ غزالی، تحت عنوان حمایت از دین، و دوم، تهاجم وحشیانه سپاهیان چنگیز و تخریب و انهدام همهٔ مراکز علمی و دینی، قتل و غارت و ایجاد ناامنی در سراسر بلاد مشرق، بویژه شهرهای بزرگ ایران.

مقاومت در برابر مخالفان فلسفه و مقابله با آرای غزالی و همفکران او، کم و بیش در شرق و غرب بلاد اسلام صورت پذیرفت و کتابهایی از نوع تهافت‌التهافت ابن‌رشد تألیف یافت. لیکن در سرزمینهایی که تا حدی از قلمرو حکومت عباسی خارج بود، از جمله در اندلس که در آن روزگار از مهمترین مراکز علمی و فلسفی جهان اسلام به شمار می‌رفت که از بد حادثه آن دیار نیز در جنگهای صلیبی از پیکرهٔ جهان اسلام بریده شد[1]، اگر کوششهای علمی و فلسفی ابن‌رشد برای ایجاد وفاق بین شریعت و فلسفه در کتاب: «فصل المقال» و دفاع از فلسفه در «تهافت‌التهافت» آثار مثبتی داشت ـ که داشت ـ

---

* عضو هیأت علمی دانشگاه اصفهان

ثمرات آن را باید در رنسانس اروپا جستجو کرد.

امّا در ایران وضع به گونه‌ای دیگر بود. اوّلاً ظهورِ شیخ شهاب‌الدّین سهروردی و حکمت اشراق[۲] و ثانیاً اندیشمندانی نظیر عین القضاة همدانی و حکمت صوفیانهٔ او تا حدی فلسفه را از تعطیل کلی خارج ساخت.[۳]

از این دو جریان نیرومندتر، متفکران شیعه بودند که از دیرباز با فلسفه و عرفان پیوندی ناگسستنی داشتند و جمعیّت آنان در ایران هیچگاه کمتر از اهل سنت نبود و با برافتادن خلافت به دست هولاکوی مغول و برچیده شدن سلطهٔ کلام اشعری، با آزادی بیشتر به کوششهای علمی و فرهنگی خود، بویژه احیای فلسفه و عرفان پرداختند.

اگرچه عین‌القضاة همدانی با تألیف زبدة‌الحقایق، و سهروردی با حکمة‌الاشراق جان خویش را بر سر دفاع از حکمت نهادند، لیکن با روی کارآمدن مردی که دوست و دشمن در برابر نبوغ انکارناپذیر او سر تعظیم فرود آوردند و او را استادالبشر و عقل حادی‌عشر نامیدند، یعنی خواجه نصیرالدّین طوسی، همهٔ کوششهای آنان به ثمر رسید و نهال اندیشه‌های فلسفی و عرفانی ایشان به بار نشست.

تألیفات ارزندهٔ خواجه نصیر در فلسفه و منطق و ریاضی و هیأت و نجوم و اخلاق و عرفان و شعر و ادب، بار دیگر جان را در کالبد حکمت و فنون نظری و عملی آن دمید و دوستداران علم و حکمت را از زوایای خمول بیرون آورد.[۴] اهتمام خواجه نصیرالدّین در شرح اشارات و تنبیهات ابوعلی سینا، نه فقط به منظور روشن ساختن مقاصد کتاب و رفع اشکال از ابهامات آن، بلکه بیشتر برای پاسخ گفتن به شبهات متکلمان بود که در رأس ایشان امام فخررازی قرار داشت که در ضمن شرح اشارات، آرای اهل کلام را بر ضد فلسفه درج کرده بود. خواجه نصیر با بیانی استوار و منطقی نیرومند به یک یک ایرادها و شبهه‌های او که در واقع سخنگوی مخالفان حکمت بود، پاسخ داد و فلسفه را دوباره در جایگاه خود نشاند.

در میان آثار خواجه آنچه عنوان کلام داشت، کتاب «تجریدالکلام» او بود که دانشمندانی را که هنوز از نام فلسفه و حکمت هراس داشتند، به خود جلب کرد، و دستاویز مناسبی برای نشر مجدّد علوم عقلی، اعم از فلسفه و کلام گردید.

پس از خواجه نصیر، بر این کتاب دهها شرح و تعلیق و حاشیه توسط حکما و

متکلمان نوشته شد و همین شروح و حواشی تجرید بود که در فاصلهٔ سقوط بغداد توسط هولاکوی مغول تا تشکیل دولت ملی در ایران توسط صفویه بستر مناسبی برای حرکت و سیر تکاملی اندیشه‌های فلسفی و کلامی ایرانیان مسلمان گردید، و در قرن دهم و یازدهم هجری مکتبی را به وجود آورد، که در آن علی‌رغم اختلافی که در روشهای چهارگانه معرفت بشری، یعنی کلام و فلسفه و حکمت اشراق و تصوف و عرفان وجود دارد، مسائل اصلی فلسفهٔ الهی را از هر چهار طریق به یک نتیجه منتهی ساخت، به‌گونه‌ای که برهان و قیاس عقلی، مشهود عرفانی را تأیید کرد، و اشراق و عرفان برهان و قیاس را، و این هر دو در وفاق کامل با نصوص وحی الهی و قرآن کریم قرار گرفت.

شبهاتی که امام فخر رازی بر آرای حکما وارد می‌کند، به طور عمده همان ایرادهایی است که غزالی وارد ساخته است، گرچه لحن قول او به ظاهر از حیث منطق قویتر است.

در اینجا لازم است به یکی از مهمترین مسائل مورد اختلاف بین متکلّمان و حکیمان اشاره شود و به برخی از آرای دو طرف در این مسأله از قول خواجه نصیرالدّین و شرح اشارات او توجّه کنیم.

مسأله موردنظر وجود است و اصالت آن و اینکه مشترک معنوی است، نه لفظی و بنابراین، بر واجب و ممکن به یک معنی اطلاق می‌شود، و اشکال غزالی و فخر رازی و دیگر متکلّمان این است که اگر چنین باشد، لازمهٔ آن این خواهد بود که وجود واجب متعال با وجود ممکنات برابر باشد و چنین نظریه‌ای خطا و کفر محض است. بنابراین، اصل کفرآمیز دیگری از آرای حکما نیز ابطال می‌شود که همه بر این عقیده پای می‌فشرند که: ماهیّت ذات واجب همان وجود خاص اوست. «اِنَّ انیةَ الواجِبِ بقی ماهیتهُ» که حاصل آن این است که ذات حق ماهیت و چیستی ندارد.

ترجمهٔ لفظ به لفظ این بخش از شرح اشارات پس از تقریر مطلب و شرح کلام ابن‌سینا چنین است: «شارح فاضل (در سراسر شرح اشارات از فخررازی با همین عنوان یاد می‌کند) در این بخش از شرح خود بر اشارات به اضطراب شدیدی دچار شده است: چنین گمان برده است که عقل عاقلان و فهم حکیمان همگی پریشان است. چون او ابتدا با استدلالهایی که از خود حکما اقتباس کرده، به این نتیجه رسیده است که وجود بر موجودات به اشتراک لفظی واقع نمی‌شود. پس از آن حکم می‌کند که: بنابراین، وجود

یک چیز واحد است که در مورد همهٔ موجودات علی‌السّویه اطلاق می‌شود، پس وجود واجب مساوی با ممکنات است ـ تعالی عن ذلک ـ پس از آن چون وجود ممکنات را عارض بر ماهیّات آنها یافته است و وجود را در ممکن و واجب مساوی گرفته، در نهایت حکم کرده است که "وجود واجب عارض بر ماهیّت اوست، پس باید ماهیّت چیزی غیر از وجود در ذات متعال باشد" و گمان برده است اگر وجود واجب عارض بر ماهیّت او نباشد، لازمهٔ آن این خواهد بود که یا وجود او مساوی با وجود معلول سایر ممکنات باشد، یا وقوع وجود بر واجب و غیرواجب به اشتراک لفظی باشد.

منشأ این اشتباه آن است که او معنی وقوع به تشکیک را نمی‌داند. وقوع به تشکیک بر اشیای مختلف بدین معناست که مانند لفظ "عین" ـ در زبان عربی ـ نیست که بر معانی مختلف اطلاق شود، یعنی مشترک لفظی. تلبه به یک معنی واحد در مورد همه چیز واقع گردد، لکن نه به طور مساوی، چنانکه لفظ انسان در مورد همه اشخاص به یک معناست، بلکه وقوع آن بر یک معناست که دارای مراتب مختلف است، و این اختلاف یا به تقدم و تأخر است، چنانکه لفظ متصل را بر مقدار و بر جسم دارای مقدار هر دو اطلاق می‌کنیم، و یا اختلاف موارد به اولویت و عدم آن است، چنانکه لفظ واحد بر چیزی که اصلاً انقسام‌پذیر نیست واقع می‌شود، و بر هرآنچه از جهتی غیر از جهت وحدت قابل انقسام است نیز واقع می‌شود، و یا به شدت و ضعف، مانند اطلاق لفظ سفید بر برف و عاج، و وجود، جامع همهٔ این اختلافات است:

وجود بر علت و معلول آن به تقدم و تأخر واقع می‌شود. و بر جوهر و عرض به اولویت و عدم آن، و بر قارّ و غیر قارّ مانند سیاهی و حرکت به شدت و ضعف، بلکه بر واجب و ممکن، به هر سه وجه. آن معنی واحد که بر اشیاء مختلف واقع می‌شود، ممکن نیست که ماهیت یا جزیی از ماهیت آن اشیاء باشد، زیرا ماهیت اختلاف‌پذیر نیست ـ هر ماهیتی حدّ خود را دارد ـ جزء ماهیّت نیز چنین است، بلکه آن معنی بر چیزهای مختلفی که اطلاق می‌شود، در حکم عارض خارجی است خواه لازم و خواه مفارق. مثلاً سفیدی که به سفیدی برف و سفیدی عاج گفته می‌شود و در آنها مساوی نیست، هیچ‌گاه ماهیّت آنها به حساب نمی‌آید، بلکه امری است لازم خارجی برای آن دو (یعنی سفیدی که بر درجات مختلف رنگهای سفید اطلاق می‌کنیم، ماهیت یا جزء ماهیت آنها

نیست.)، زیرا بین دو طرف تضاد در رنگها، انواع بی‌نهایت از رنگ قرار دارد و برای هر یک به تفصیل نامی وجود ندارد، بلکه بر هر دسته از رنگها یک اسم واقع می‌شود، لیکن مصادیق آن از هیأت ماهیت یکی نیستند؛ مثلاً انواع سفیدی وجود دارد و انواع زردی و سرخی و غیره. پس سفید یا سرخ که بر انواع گوناگون حمل می‌شود، ماهیت آنها نیست، بلکه لازم هر یک دسته از سفیدها و سرخهاست و در ضمن جزء مقوم آنها نیز نیست، پس وجود که بر وجود واجب و ممکن واقع می‌شود، که هویت آنها مختلف است (یعنی هویت وجودها) نمی‌گویم ماهیات ممکنات، بلکه بر وجود آن ماهیات، به عنوان عارض خارجی غیر مقدّم واقع می‌گردد. پس وقتی که مسأله چنین باشد که گفته شد، اشکالات آن مرد فاضل به کلی منتفی می‌گردد؛ زیرا وجود بر هرچه واقع می‌شود، چنانکه حکما گفته‌اند، به یک معنی است، و از این حکم لازم نمی‌آید که ملزومات آن نیز که وجود واجب و وجودهای ممکن است از حیث حقیقت وجودی یکسان باشند، زیرا چیزهایی که از حیث حقیقت با یکدیگر اختلاف دارند، گاهی در یک لازم واحد اشتراک می‌یابند و من در اینجا شبهه‌های این مرد را به تفصیل ذکر می‌کنم و به حل و ابطال آن می‌پردازم:

یکی دیگر از شبهه‌های فخررازی که گمان داشته است با آن، قول حکما را که گویند: «امنیّت واجب ماهیّت اوست» ابطال کرده است، این است که گوید: هرگاه ثابت شود که وجود مشترک معنوی است، باید از آن حیث که وجود است، یا اقتضای عروض بر ماهیت داشته باشد، یا اقتضای لاعروض، و یا اقتضای هیچ یک از این دو را نداشته باشد. در دو حالت اول و دوم یعنی اقتضای عروض و لاعروض مستلزم مساوی بودن واجب و ممکن خواهد بود، و در حالت سوم باید سببی خارجی و منفصل، وجود را برای واجب غیرعارض و برای ممکن عارض ماهیّت نماید، که البته مستلزم معلولیت واجب‌الوجود است.

جواب این شبهه نیز از آنچه پیش از این گفته شد، معلوم است: برای مثال نور را در نظر بگیرید که بر همهٔ اقسام و مراتب نور به تساوی واقع می‌شود. با آنکه نور خورشید مایه بینایی شبکور است، در حالی که نورهای دیگر چنین نیست. همچنین، حرارت که برخی از مراتب آن اقتضای استعداد حیات یا استعداد دگرگونی صورت نوعیّه دارد، و

برخی از انواع آن فاقد چنین اقتضایی است، و این به خاطر اختلافی است که در ملزومات نور و حرارت از حیث ماهیت وجود دارد (مقصود خواجه از ملزومات نور و حرارت همان مراتب و انواع نور و حرارت است که در هر مرتبه از آن نوعی است که با دیگری اختلاف دارد و نور بر همهٔ آنها به صورت لازم غیرمقوّم واقع می‌شود). ...

شبههٔ دیگر فخررازی در آرای حکیمان این است که گوید: حکما اتّفاق‌نظر دارند بر این که عقول بشر حقیقت ذات خداوند را ادراک نتوانند کرد، در عین آنکه وجود او را ادراک می‌کنند. چگونه ادراک نکنند، در حالی که از نظر حکما؛ وجود، اولی‌التصور است. پس عدم ادراک حقیقت خداوند، اقتضای آن دارد، که بین حقیقت و وجود او مغایرت باشد، زیرا دلیل استواری که بر آن تکیه دارند و بر مخالفان می‌تازند این است که گویند: ما ماهیّت مثلث را تعقل می‌کنیم و نسبت به وجود آن شک داریم، و آنچه می‌دانیم در این گونه موارد با آنچه نمی‌دانیم مغایرت دارد. پس در مورد خداوند نیز مسأله باید چنین باشد، زیرا وجود او معلوم و حقیقت او نامعلوم است، بنابراین، باید وجود او مغایر با حقیقت او باشد؛ وگرنه فرق آنها در چیست؟

جواب این است که: آن حقیقتی که عقلها آن را درک نمی‌کنند، وجود خاص اوست که با وجود سایر موجودات از حیث هویتی که مبدأ کل هستی است، اختلاف دارد. و وجودی که عقول ادراک می‌کنند، همان وجود مطلق است که لازم همهٔ وجودها از جمله وجود حق است و اولّی‌التصوّر است. و ادراک لازم، مقتضی ادراک حقیقت ملزوم نیست، وگرنه لازم می‌آمد، با ادراک وجود، ادراک همهٔ موجودات تحقق یابد.

بنابراین، وقتی که می‌گوییم: حقیقت خداوند ـ تعالی ـ غیرقابل ادراک است و وجود او قابل ادراک، اقتضای آن این است که حقیقت او با وجود مطلقِ قابل ادراک مغایر باشد، نه با وجود خاص او.

شبههٔ دیگر رازی این است که گوید: اگر حقیقت واجب متعال چیزی نباشد جز وجود و یا جزیی از علت وجود باشد، پس علت ممکنات همان وجود مساوی با وجود ممکنات خواهد بود.

جواب این است که: حقیقت واجب متعال، وجود عام نیست، بلکه تنها وجود خاص اوست که مخالف وجودِ دیگر وجودهاست به سبب قائم به ذات بودن.

شبههٔ دیگر او این است که گوید: حکما اتّفاق دارند بر این که طبیعت نوعیه چنان است که بر هر فردی از افراد چنان صادق است که بر سایر افراد خود، چنانکه در مورد هیولی و در ابطال مذهب ذیمقراطیس و لایتجزّی بودن اتم، و وجود ابعاد جسمانی در ماده ذکر کرده‌اند. پس اگر این حکم ثابت باشد، وجود باید طبیعتی نوعی باشد که مقتضیات آن، یعنی عروض و لاعروض بر ماهیت در همه موارد یکسان باشد.

جواب این است که: وجود طبیعت نوعیه نیست، زیرا طبیعت نوعیّه در اشخاصِ تحت خود مساوی است و به تواطؤ بر آنها واقع می‌شود، و وجود چنان نیست.»

خواجه نصرالدین پس از بیان چند نکتهٔ دیگر از شبهات امام فخررازی و پاسخ به آنها، که در این مقاله بیش از این گنجایش ذکر آن نیست، گوید:

«این مباحث اگرچه سخن را به اطناب کشید، لیکن از آنجا که این مرد دربارهٔ مسألهٔ یادشده که پراهمیّت‌ترین مسأله در فلسفهٔ الهی است، در کتاب شرح اشارات و سایر کتابهای خود سخن را بیش از اندازه به درازا کشیده است، لازم است که لغزشگاههای او گوشزد گردد، مبادا عقاید مبتدیان در پیروی از او فاسد شود.»[۵]

ناگفته نماند که این گونه مباحث در آثار صدرالمتألهین چنان توجیه و تبیین شده است که کمتر موردی برای ایراد اشکال باقی می‌گذارد. با این حال، کسانی از فلسفه دوستان معاصر را می‌یابیم که عین شبهات یادشده را بر آرای حکما تکرار کرده، بدون آنکه از پاسخ ایشان چیزی دریافت کرده باشند. آنها حتی از ماهیت اشکالهای مطرح کردهٔ خود نیز اطلاع درستی ندارند.[۶] و انسان با خواندن آثار بعضی از معاصران که بسیاری از کتابهای فلسفی فلاسفهٔ غرب را به فارسی ترجمه کرده و می‌کنند، حق را به جانب امثال ادوارد براون و کنت گوبینو می‌دهد که اطلاعات و معلومات خود را دربارهٔ فلسفهٔ قرنهای اخیر بویژه عصر صفوی بر روی هم ریخته، سرانجام پس از تبادل‌نظر از محمد اقبال استعانت جسته، به این نتیجه رسیده‌اند که: فلسفهٔ ملاصدرا منبع و منشأ الهیّات اولیهٔ فرقه بابیه و بهائیه است»[۷] و گوبینو با آنکه مدتی نسبتاً طولانی در ایران زیسته است، درباره ملاصدرا گوید: «ملاصدرا چند کتاب سفرنامه نیز نوشته است» ـ و منظور او اسفار اربعهٔ ملاصدرا است[۸] و مقصود اصلی من از نقل بعضی از شبهات امام فخررازی و پاسخهای خواجه نصیرالدین این بود که اولاً سیر اندیشهٔ فلسفی و مقاومت در برابر

مخالفان حکمت را نشان دهم و این اصل را که بیشتر پژوهندگان غربی بر آن اصرار ورزیده‌اند و دیگران نیز آن را تکرار کرده‌اند که: «فلسفه در جهان اسلام به ابن‌رشد ختم شده است» اگر ممکن باشد ابطال نمایم و آن را حاصل بی‌اطلاعی نویسندگان غربی و متفکران شرقی ایشان اعلام کنم و بگویم که برعکس، پس از ابن رشد فلسفه و علوم عقلی در ایران هیچ‌گاه متوقف نشد، و با آنکه حملهٔ مغول بر فرهنگ ایران به طور کلی لطمات بزرگی وارد ساخت، لیکن جریان اندیشهٔ فلسفی از چند طریق در ایران ادامه یافت که مهمترین شاخهٔ آن را باید در سلسلهٔ آثاری جستجو کرد که در پیوند با خواجه‌نصیر و نوشته‌های او از قرن هفتم تا عصر حاضر ادامه یافته است.

چنانکه پیشتر اشاره شد، از عصر خواجه نصیرالدّین تا زمان حاضر، شمار زیادی از متفکّران ایرانی اعم از شیعه و سنّی بر کتاب تجریدالکلام و شرح اشارات او شرح و تعلیق نوشته‌اند، و برخلاف تصور برخی پژوهندگان معاصر که نوشتن این گونه شروح و حواشی را نشانه قلّت بضاعت علمی و تکرار مکررات دانسته‌اند، نویسندگان آنها برای پرهیز از تکرارِ دستاوردهای فکریِ استادان و پیشینیان که در متون اصلی آمده است، از تألیف و تصنیف کتابهای مستقل خودداری کرده‌اند و از سوی دیگر، کار مطالعه و تحصیل و تدریس را آسان ساخته‌اند، و بدیهی است که آرای جدید متفکّران را باید در همین شروح و حواشی جستجو کرد، که در بسیاری موارد کلاً مخالف نظریهٔ صاحب متن است و چنان نیست که مطالب مندرج را تأیید یا توجیه کرده باشند.

در اینجا فهرست‌وار از چندتن از اندیشمندانی که پس از خواجه نصیرالدّین بر آثار او شرح و حاشیه و تعلیق نوشته‌اند یا با ابهام از این شرحها در حکمت و کلام اثری از خود به یادگار گذاشته‌اند، همراه با عنوان اهم تألیفات ایشان، نام می‌بریم:

۱ـ جمال‌الدّین حسن بن مطهر حلی (متوفّی ۷۱۶ هـ): شرح بر تجریدالکلام؛

۲ـ شمس‌الدّین محمدبن عبدالرحمن بن احمد اصفهانی (متوفی ۷۴۹ هـ): شرح تجرید که به شرح قدیم معروف است؛

۳ـ علی‌بن محمد معروف به سید شریف جرجانی (متوفّی ۸۱۶ هـ): شارح تجرید و صاحب شرح مواقف ایجی؛

۴ـ علاءالدّین علی بن محمد قوشچی (متوفّی ۸۷۹ هـ): شرح تجرید او معروف

است به شرح جدید؛

۵ـ جلال‌الدّین محمد دوانی (متوفّی ۹۰۷ هـ): شارح تجرید و هیاکل‌النور شیخ اشراق؛

٦ـ سیدصدرالدین محمد دشتکی شیرازی (متوفی ۹۰۹ هـ): شارح تجرید الکلام؛

۷ـ ملاعبدالرزاق لاهیجی (متوف ۱۰۵۱ هـ): شرح او به نام شوارق الالهام معروف است.

شماری از شروح و حواشی و تعلیقاتی که بر شرح اشارات خواجه نصیر نوشته شده است، عبارت است از:

۱ـ شرح قطب‌الدین محمدبن ابی جعفر رازی (متوفی ٧٦٦ هـ) که از شاگردان علامهٔ حلّی است؛

۲ـ شرح علامه حلّی استاد قطب‌الدین رازی؛

۳ـ تعلیقات غیاث‌الدین منصور دشتکی شیرازی فرزند صدرالدین دشتکی (متوفی ۹۴۸ هـ) که مدتی در مقام صدارت شاه طهماسب صفوی بوده است؛

۴ـ تعلیقات ملاعبدالرزاق لاهیجی سابق‌الذکر؛

۵ـ تعلیق ملامحمّد باقر سبزواری از علمای معروف زمان شاه سلیمان صفوی (متوفی ۱۰۹۰ هـ)؛

٦ـ تعلیق آقاحسین خوانساری که از حکمای قرن یازدهم و مدرسان حکمت در حوزه اصفهان بوده است (متوفی ۱۰۹۹)؛

۷ـ تعلیق خلیفه سلطان، از حکمای قرن یازدهم هجری که مدتی در مقام صدارت شاه عباس اول بوده (متوفی ۱۰٦۴ هـ) از حکمای حوزهٔ اصفهان؛

۸ـ تعلیق قاضی سعید قمی (متوفی ۱۱۰۳ هـ) از حکمای قرن یازدهم حوزه اصفهان؛

۹ ـ حکمای معروف حوزهٔ اصفهان از جمله میرمحمّد باقر داماد، میرابوالقاسم فندرسکی، ملاصدرای شیرازی، ملاعبدالرزاق لاهیجی، فیض کاشانی، آقا حسین خوانساری، ملارجبعلی تبریزی، آقا جمال خوانساری، سیداحمد علوی، قاضی سعید قمی و شاگردان ایشان در عصر صفویه آثار ارزنده‌ای از حکمت به فرهنگ ایران تقدیم

داشته‌اند که در جای خود باید به بررسی آن پرداخت.

چنانکه پیش از این اشاره شد، ظهور شیخ شهاب‌الدّین یحیی‌بن حبش سهروردی و احیای حکمت اشراق نیز در حفظ میراث فلسفی ایران تأثیر عمیقی داشت، و در سطح وسیعی اذهان اندیشمندان ایرانی را به خود جلب کرد.

برخلاف آنچه برخی تصوّر کرده‌اند، حکمت اشراق سهروردی جنبه مقابله با حکمت مشاء و فلسفهٔ فارابی و ابن‌سینا را نداشت، بلکه مکمّل آن بود، زیرا بنا به تصریح شیخ اشراق، حکیم واقعی کسی است که پس از طی مراحل معرفت نظری و ممارست در فلسفه و منطق و فنون استدلال، به سلوک روحانی و ریاضت نفس روی آورد و پس از تصفیهٔ باطن به مشاهدهٔ حقایق هستی نایل گردد.

سهروردی هیچ گاه اشراق و ذوق و مکاشفه را جانشین عقل و استدلال منطقی و تجربه و مشاهدهٔ حسی نکرد، بلکه معتقد بود که عقل انسان در آخرین مراحل تلاش خود باید به نور اشراق و شهود باطنی روشن گردد، وگرنه از طریق استدلال و تعقّل محض هر قدر هم دقیق و منطقی باشد، به حقیقت معرفت نخواهد رسید.

پیروان مکتب سهروردی نیز هیچ یک خود را از تحقیقات حکمای مشاء بی‌نیاز ندانسته، از آثار حکمای مشائی، بویژه فارابی و ابن‌سینا و بهمنیار و خواجه نصیر کمال استفاده را برده‌اند و در عصر صفویه و حوزهٔ فلسفی اصفهان، میرداماد و ملاصدرا و لاهیجی و دیگران را می‌بینیم که آثار حکمت مشاء و اشراق را یکسان مورد توجه قرار داده، در عین تعلیم و تعلم حکمت ابن‌سینا، به خلسه‌های ملکوتی و اشراقات باطنی در راه دستیابی به حقایق حکمت اعتقاد جازم دارند. خلسه‌های ملکوتی میرداماد که خود در کتابهای خویش از آنها یاد کرده است و مکاشفات روحانی که ملاصدرای شیرازی در ایام ریاضت خود داشته است، بهترین دلیل برای توافق طریقهٔ اشراق و مشّاء است.

بر آثار شیخ اشراق، بویژه کتابِ حکمة‌الاشراق او شرحها و حواشی متعددی در ایران نوشته شد و در قرون بعد در کنار آثار حکمای پیشین جریان اندیشه فلسفی را تقویت کرد، و شهادت او به هیچ وجه مانع از رواج اندیشه‌های حکیمانهٔ او نشد.

به موازات این دو جریان اندیشه که یکی توسط شیخ اشراق و دیگری توسط خواجه نصیر آغاز شد، جریان دیگری نیز حکمت الهی را در هفت قرن اخیر تاریخ ایران حفظ

و تقویت کرد.

غزالی اگرچه بر ضد حکما قیام کرد و با نشر اندیشه‌های ضدفلسفی خود در تهافت الفلاسفه متشرّعان قشری را علیه اهل حکمت شوراند، و راه نجات را در المنقذ من الضلال تصوف و ریاضت و توجه به شریعت معرفی نمود، لیکن به نحو دیگری به تفکر فلسفی در ایران کمک کرد.

آنچه غزالی به تبلیغ مستقیم آن پرداخت، گرایش به تصوّف بود، و تصوّف به نحو دیگری موجب تقویت علوم عقلی و حکمت گردید، زیرا نیل به معرفت حقیقی و مکاشفات صوفیانه چیزی جز طریقهٔ حکمای اشراقی نبود؛ حتی فلاسفهٔ اسلام نظیر فارابی و شیخ‌الرّئیس هم با آن بیگانه نبودند، و در آثاری همچون مقامات‌العارفین مُهر تأیید بر عرفان و شهود باطنی از ناحیهٔ ایشان خورده بود، و در حقیقت تأیید و تقویت غزالی در مورد تصوف در میان اهل معرفت تأثیر عمیق‌تری نسبت به تهافت‌الفلاسفهٔ او داشت و تکفیر و تخطئه او نسبت به حکما چندان در ایران دوام نداشت.

ظهور ابن عربی و آرای جدید او در تصوف، جریان دیگری بود که تفکر فلسفی را در ایران بارور ساخت و از خشک شدن سرچشمه‌های اندیشهٔ بشری، بویژه در حکمت الهی جلوگیری کرد. آثار ابن عربی بویژه فصوص‌الحکم و مصنفات شاگرد و پسرخواندهٔ او صدرالدین قونیوی از جمله کتاب فکوک و مفتاح‌الغیب و نصّ النصوص و صدها شرح و تعلیق که از قرن هفتم تاکنون برآنها نوشته شده است، از حیث مضمون و محتوا چیزی نیست جز اندیشه‌های فلسفی که پشتوانهٔ آنها شهود باطنی یا اشراق روحانی است.

این معارف ذوقی و شهودی که اغلب محصول ریاضت و تزکیهٔ نفس توأم با فعالیت فکری و عقلی است، و آن را تصوف علمی یا عرفان نظری می‌نامند، چیزی جز حکمت اشراقی نیست؛ با این تفاوت که حکمای اشراقی به سبب تبحر در علوم عقلی و اصطلاحات فلسفی در بیان مقاصد خود تواناتر از صوفیه‌اند و صوفیه علوم عقلی را برای تصوف لازم نمی‌دانند.

به هر حال، سیر اندیشهٔ فلسفی در ایران پس از غزالی و ابن‌رشد، توسط عرفای مشهوری که اغلب از پیروان مکتب ابن‌عربی بودند، ادامه و توسعه یافت.

در عرفان ابن‌عربی و شاگرد و مرید و پسر خواندهٔ او صدرالدّین قونیوی مسأله وجود

و وحدت آن، به زبانی که کمتر تفاوتی با زبان حکما و فلاسفه داشت مطرح گردید، و مسائلی که تا آن تاریخ جزء فلسفه بود، در بین عرفا مورد بحث قرار گرفت.

صوفیه و اهل عرفان گرچه از دیرباز نیل به وحدت شهودی را تحت عنوان توحید خاص و خاص‌الخاص غایت سیروسلوک خود می‌دانستند، و هدف ایشان از طی مقامات و احوال رسیدن به وحدت حقیقی بود، لیکن از به‌کاربردن لفظ وجود در مورد حقیقت هستی و مبدأ و غایت آن ابا داشتند و از لفظ وجود جز همان معنای مصدری، چیز دیگری اراده نمی‌کردند، و پس از نیل به حقیقت توحید و فنای در آن، از بیان و تقریر چگونگی آن ناتوان بودند و جز به زبان شعر و تمثیل و شطحیات از آن سخن نمی‌گفتند.

برای نخستین بار در تاریخ تصوف، ابن عربی بود که کتاب فصوص‌الحکم خود را که در یک خلسهٔ روحانی به املای خاتم‌الانبیاء ـ صلی‌الله علیه و آله ـ نوشته بود، با بحث در مراتب وجود آغاز کرد و پس از او صدرالدین قونیوی (متوفّی ۶۷۳ هـ) راهش را ادامه داد. وی از دوستان مولانا جلال‌الدّین صاحب مثنوی و ساکن قونیه بود که بنا به گفتهٔ شمس‌الدّین افلاکی در حالت نزع در کنار مولانا بود و پس از وفات او نیز در سال ۶۷۲ هـ بر او نماز خواند و مولانا در زمان حیات خویش او را قطب زمان نامیده بود و بی‌شک در مثنوی آنجاکه شیوهٔ استدلال صِرف را برای رسیدن به معرفت حقیقی نارسا دانسته، پس از بیت مشهور:

پای استدلالیان چوبین بود　　پای چوبین سخت بی‌تمکین بود

بلافاصله گوید:

غیر آن قطب زمان دیده‌ور　　کز ثباتش کوه گردد خیره سر

مقصودش همین جناب صدرالدّین است. مولانا از میان استدلالیان تنها او را مُستثنا دانسته است، زیرا این قطب دیده‌ور معاصر مولانا در بیان یافته‌های عرفانی خود از استدلال منطقی و اصطلاحات اهل حکمت استفاده می‌کند.

تألیفات مهم او «مفتاح‌الغیب»، فکوک و نص‌النصوص است. شرح معروف مفتاح‌الغیب به نام مصباح‌الانس نوشته حمزهٔ فناری تا عصر حاضر جزء کتب درسی عرفا و حکمای ایران بوده است.

صدرالدّین با خواجه نصیرالدّین طوسی دوستی و مکاتبه داشته، با یکدیگر دربارهٔ مسائل فلسفی و عرفانی تبادل نظر می‌کرده‌اند،[۹] و تعدادی از نامه‌های ایشان باقی مانده است.

بر فصوص‌الحکم ابن‌عربی بیش از صد شرح و تعلیق و حاشیه نوشته شده است، که از جملهٔ آنها، شروح مؤیدالدّین جندی، عفیف الدّین تلمسانی، عبدالرزاق کاشانی، محمودبن داود قیصری، میرسید حیدر آملی، خواجه محمد پارسا، کمال‌الدّین حسین خوارزمی و عبدالرّحمن جامی را می‌توان نام برد.

زبان برخی از این شروح کاملاً فلسفی و شیوهٔ بحث در آنها استدلالی است و با کتابهای فلسفی کمترین تفاوتی ندارد و از معروفترین آنها شرح قیصری است.

عبدالرّحمن جامی شاعر قرن نهم هجری کتاب «نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص» راکه شرحی است بر خلاصهٔ ابن عربی از فصوص‌الحکم خود به نام نقش‌الفصوص فراهم آورده، و اقوال عرفای بزرگ راکه اغلب از شارحان فصوص هستند، دربارهٔ مسائل مختلف وجود در آن گرد آورده است.[۱۰]

شرح قیصری از همه شروح دیگر در بین اهل حکمت و عرفان مشهورتر است، زیرا او تا حدی به اصطلاحات حکما و شیوهٔ استدلالی ایشان آشناست. از این رو، در چند قرن اخیر جزء کتب درسی اهل عرفان، و بویژه در بین حکما و عرفای حوزهٔ اصفهان در عصر صفویه مورد توجه بسیار بوده است.

بدین ترتیب، جریان تفکر فلسفی در ایران هیچ گاه متوقف نشده، و از قرن هفتم و بحبوحهٔ حمله و قتل عام و غارت و تخریب مغولان با قوت و وسعت، هر چهارطریقهٔ معروف کسب معرفت تا عصر صفوی و تشکیل حوزهٔ فلسفی اصفهان و پس از آن تا عصر حاضر ادامه یافته است.

چهار طریقهٔ معروف کسب معرفت یعنی حکمت مشّاء و حکمت اشراق، و کلام و تصوف. حکمت مشاء و کلام که مبتنی بر عقل و استدلال منطقی است که پس از قرن ششم توسط خواجه و فخر رازی و دیگر حکما و متکلّمان، بویژه شارحان تجریدالکلام و شرح اشارات خواجه ادامه یافت و آثار مکتوب آنها بسیار و از حد شمار خارج است و بسیاری از آنها تاکنون به چاپ نرسیده است.

حکمت اشراق و تصوف که مبتنی بر ریاضت نفسانی و شهود باطنی و اشراق و مکاشفهٔ روحانی است، در اساس یک مکتب بیش نیست؛ مگر اینکه در تصوف نیل به سعادت اخروی و کمال انسانی را به جای دستیابی به حقیقت قرار دهند و کسب علوم عقلی را مقدّمه لازم آن به حساب نیاورند، یعنی تصوف عامیانه.

شیخ اشراق نه تنها به طریقهٔ صوفیان زیست، بلکه در واقعهٔ صوفیانه و خلسهٔ روحانی خود مسأله‌ای از مسائل علم را از ارسطو پرسید و او در ضمن پاسخ گفت حکمای حقیقی کسانی نظیر بایزید بسطامی و سهل‌بن عبداللّه تستری هستند.[۱۱]

شیخ اشراق علاوه بر ایجاد پیوند استوار میان عرفان و فلسفه، پیوستگی حکمت ایران باستان و فلسفه یونان را نیز تضمین کرد و مکتب فلسفی خود را بر مبنای آرای فهلویون و حکمای خسروانی قرار داد و به جای بحث در حقیقت وجود و مراتب آن که در بین حکمای مشاء شیوع داشت، نور و مراتب متنازل انوار را قرار داد که از مرتبه کمال نامتناهی نورالانوار تا انوار ظلمانی و عالم مادی امتداد می‌یابد.

بدین ترتیب رنگ بیگانگی فلسفهٔ یونانی را نیز که مهمترین دستاویز متکلّمان در مخالفت با حکمت ارسطویی بود، از فلسفه گرفت و از این طریق، بسیاری از ایرانیان دوستدار حکمت را به خود جلب کرد و شهادت او نه تنها هیچ تأثیری در جلوگیری از رواج و نشر عقایدش نگذاشت، بلکه در اسرع وقت موجب گردید عقاید او در سراسر ایران زمین گسترش یابد.

اندیشهٔ تلفیق و تقریب مکاتب فلسفی و کلامی، از دیرباز جزء اهداف حکمای مسلمان بوده است. فارابی الجمع من رأیی الحکیمین را نوشت و کوشید اندیشهٔ افلاطونی را به حکمت ارسطویی نزدیک سازد. ابن سینا نیز با طرح حکمت مشرقی و نوشتن مقامات العارفین و نظایر آن، حکمت ارسطویی را به حکمت ایرانی و تصوف و اشراق نزدیک ساخت.

در جهت تلفیق و توحید مکاتب اشراقی و مشّائی یک اشتباه تاریخی نیز بسیار مؤثر افتاد و آن انتساب خلاصه‌ای از تاسوعات افلوطین، سرسلسلهٔ نوافلاطونیان بود که به نام اثولوجیا به زبان عربی ترجمه شد و به عنوان یکی از آثار مهم و مسلّم ارسطو در میان مسلمانان رواج یافت که محتوای آن به حکمت مشّاء شباهتی نداشت، و جنبهٔ اشراقی آن

قویتر بود و پیروان حکمت ارسطو نیز بناچار آن راکتابی دانستند که ارسطو در اواخر عمر پس از عدول از روش خویش بدان روی آورده است.

بدین ترتیب مساعی حکمای ایران، اعم از مشّائی و اشراقی باکلام و تصوف تلفیق یافت، و در قرن یازدهم هجری در عصر صفویه عناصر لازم را جهت تشکیل حوزهٔ فلسفی اصفهان و تولد حکمت متعالیهٔ صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم شیرازی فراهم ساخت،که در آن جویبارهای اندیشه از چهار طریق یادشده به یکدیگر پیوست و از آن زمان تا عصر حاضر به صورت فلسفه زنده و متکامل ایران همچنان در جریان است.

متأسفانه این مکتب پرمایهٔ فلسفی وکوششهای هفت قرن ایرانیان نه فقط در مغرب زمین، بلکه در شرق اسلامی نیز ناشناخته مانده است و بنا به گفتهٔ فیلسوف فقید پروفسور ایزوتسو: «هنگام آن رسیده است که اصحاب و اولیای حکمت شرقی مساعی خود را از روی قصد و عمد و به طور مرتّب و منظم در راه کمک مثبت به نمو و رشد فلسفهٔ جهانی به کار برند، اما برای نیل به این مقصود باید شرقیها خود دربارهٔ میراث فلسفی خویش با تحلیل دقیق و تأمل عمیق به تفکر بپردازند و آنچه را با فلسفهٔ عصر حاضر مربوط می‌شود، از پس پرده ظلمت قرون ماضیه به درآورده، به طریقی که متناسب با وضع فکری امروز باشد به عالم عرضه کنند.»[۱۲]

پی‌نوشتها

۱ـ جنگهای صلیبی از ۱۰۹۵ تا ۱۲۷۰ م ادامه یافت. ابن رشد در ۱۱۱۶ م تولد یافت و در ۱۱۹۸ م در مراکش وفات یافت. بنابراین، ایام زندگی او سراسر در دوران جنگهای صلیبی سپری شده است.

۲ـ شیخ شهاب‌الدّین یحیی بن‌حبش سهروردی در سال ۵۴۹ هـ ق متولد شد و در ۵۸۷ هـ در قلعه حلب به اتهام مخالفت با دین به شهادت رسید، در حالی‌که ۳۸ سال بیشتر نداشت.

۳ـ ابوالمعالی عبداللّه بن محمدبن بن حسین بن علی میانجی، مشهور به عین‌القضاة، در سال ۴۹۲ هـ در همدان تولد یافت و در ۵۲۵ هـ به اتهام افساد در دین به فتوای حکام بغداد به دار آویخته شد. برای اطلاع بیشتر ر.ک: «زبدة‌الحقایق» چاپ مرکز نشر دانشگاهی، سال ۱۳۷۹، مقدمهٔ مترجم.

۴ـ احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی، به اهتمام محمد تقی مدرس رضوی، بنیاد فرهنگ، ۱۳۵۴، صص ۴۲۲ ـ ۵۳۰ - ۵۴۰.

۵ـ ر.ک: شرح‌الاشارات و التنبیهات، همراه با شرح‌الشرح قطب‌الدّین رازی، جزء سوم، ص ۳۲ به بعد، المطبعة الحیدریة، طهران ۱۳۷۸ هـ ق.

۶ـ برای اطلاع از این‌گونه نوشتارها ر.ک: «فلسفه چیست؟» نوشتهٔ منوچهر بزرگمهر، چاپ دوم، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۵۶، (آنچه در متن مقاله بدان اشاره شده، بر کلیهٔ مقالات و فصول این کتاب صادق است.)

۷ـ تاریخ ادبیات ادوارد براون، جلد ۴، ترجمهٔ رشید یاسمی، صص ۳۰۰ـ۳۰۱.

۸ـ کنت کوبینو، مذاهب و فلسفه‌های آسیای میانه، ۱۸۶۶، ص ۸۱، به نقل از رشید یاسمی، پاورقی ص ۳۰۱ تاریخ ادبیّات براون (شماره ۷)

۹ـ ر.ک: احوال و آثار خواجه نصیرالدّین طوسی، ص ۵۳۰ به بعد.

۱۰ـ ر.ک: نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص، عبدالرحمن جامی، به‌کوشش ویلیام چیتیک، مقدمهٔ محققانه و تعلیقات مصحح، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰.

۱۱ـ ر.ک تاریخ، فلسفهٔ اسلامی، هانری کربن، ترجمهٔ اسداللّه مبشری، صص ۳۹-۴۴، صص ۲۳-۲۳۸.

۱۲ـ شرح منظومه سبزواری، به‌کوشش دکتر مهدی محقق و پروفسور ایزوتسو، مقدمه انگلیسی پروفسور ایزوتسو بر آن کتاب، انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، شعبه تهران ۱۳۶۰.

منابع و مآخذ

- براون، ادوارد، تاریخ ادبیات ایران، ترجمهٔ رشید یاسمی، ابن سینا، مروارید، تهران ۱۳٦٦.

- بزرگمهر، منوچهر، فلسفه چیست، چاپ دوم، خوارزمی، تهران ۱۳۵٦.

- جامی، عبدالرحمن، نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص، مقدمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران ۱۳۹۸.

- کربن، هانری، تاریخ فلسفهٔ اسلامی، ترجمهٔ اسدالله مبشری، امیرکبیر، تهران ۱۳٦۱.

- محقق، مهدی، ایزوتسو، توشیهیکو، شرح منظومهٔ سبزواری، مؤسسهٔ مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، تهران ۱۳٦۰.

- مدرس رضوی، محمد تقی، احوال و آثار خواجه نصیرالدین طوسی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۴.

- نصیرالدین طوسی، محمدبن حسین، شرح‌الاشارات و التنبیهات، همراه با شرح‌الشرح قطب‌الدّین رازی، مطبعه حیدری، مؤسسه النصر، تهران ۱۳۷۷ - ۱۳۷۹ ق.

- همدانی، عین‌القضاة، زبدة‌الحقایق، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۷۹.

پژوهشی در اندیشهٔ فلسفی میرقوام‌الدّین رازی تهرانی
(د: ۱۰۹۳ ق / ۱۶۸۲ م)

غلامرضا جمشیدنژاد اوّل *

دیباچه

با اندکی بذل توجّه به تاریخ اندیشهٔ فلسفی و تفکّر علمی در ایران، بویژه در ادوار پس از فارابی (د: ۳۳۹ هـ. ق / ۹۵۰ م) و ابن سینا (د: ۴۲۸ هـ. ق / ۱۰۳۷ م) و خیّام (د: ۵۱۵ هـ / ۱۱۲۱ م) و سهروردی مؤلّف حکمة‌الاشراق (۵۸۷ هـ / ۱۱۹۱ م)، بخوبی درمی‌یابیم که آنچه برخی از غربیان گفته‌اند، مبنی بر این که: «چراغ اندیشه و تفکّر فلسفی پس از ابن رشد، متوفّای ۵۹۵ هـ / ۱۱۹۸ م، در جهان اسلام خاموش گردیده است»، یک ادّعای بی اساس بیش نیست و به طور قطع، اگر ادّعایی مغرضانه نباشد، ریشه در ناآگاهی مورّخان غربیِ فلسفه از احوال و آثار و آرای فیلسوفان بزرگی دارد که از آن پس تاکنون در جهان اسلام و بویژه در ایران ظهور کرده‌اند و به نوبهٔ خود از عمده‌ترین مسائل فلسفه، همچون: فیضان ذاتها یا صدور ماهیات از مبدأ متعال، و جواهر و اعراض و وجوب و امکان، و حدوث جواهر عقلی انقسام‌پذیر، و کیفیت پیدایش عالم هستی، و تبیین تأسیسی نظریهٔ «انبجاس»، یعنی: «انفجار بزرگ» Big Bang و ... ، در آثار خود کاوش و پژوهش نموده، نظریه‌هایی نو و ابتکاری در هر باب ارائه

---

* عضو هیأت علمی دانشگاه

نموده‌اند که به عنوان نمونه از بزرگ فیلسوفانی، همچون: فخر رازی (د: ۶۰۶ ه / ۱۲۰۹ م)، نصیرالدین طوسی (د: ۶۷۲ ه / ۱۲۷۳ م)، نجم الدین علی بن عمر کاتبی قزوینی (د: ۶۷۵ ه / ۱۲۷۶ م)، قطب الدین شیرازی (د: ۷۱۰ ه / ۱۳۱۰ م)، جلال‌الدّین محمد دوانی (د: ۹۰۸ ه / ۱۵۰۲ م)، غیاث‌الدین منصور دشتکی (د: ۹۴۸ ه / ۱۵۴۱ م)، میرداماد (د: ۱۰۴۱ ه / ۱۶۳۱ م)، صدر الدین شیرازی (د: ۱۰۵۰ ه / ۱۶۴۰ م)، ملارجب علی تبریزی (د: ۱۰۸۰ ه / ۱۶۶۹ م)، میر قوام‌الدین رازی تهرانی (د: ۱۰۹۳ ه / ۱۶۸۲ م) و دهها حکیم و فیلسوف برجستهٔ صاحبنظر دیگر تا دوران معاصر می‌توان نام برد.[1]

من در این فرصت الٰهی فراهم آمده، ضمن سپاس از فراهم آورندگان همایش فرخندهٔ بین‌المللی قرطبه و اصفهان ـ خدایشان جزای خیر دهاد ـ مقالهٔ خویش را تحت عنوان: «پژوهشی در اندیشهٔ فلسفی میرقوام الدّین رازی تهرانی (د: ۱۰۹۳ ه / ۱۶۸۲ م)» در چهار قسمت به ترتیب ذیل، تقدیم می‌دارم:

I) شرحی مختصر از زندگانی میرقوام الدین؛

II) بررسی و پژوهش موضوعی آثار و تألیفهای میر قوام‌الدین؛

III) بررسی آرا، اندیشه‌ها، مبانی فلسفی، و بخصوص دیدگاههای ویژهٔ میرقوام در چند مبحث مهمّ فلسفی، از جمله: موضوع فلسفه؛ و اصالت وجود یا ماهیت؛ و اشتراک وجود؛ و تشکیک در وجود یا ماهیت؛ و وجود ذهنی؛ و حرکت جوهری؛ و جعل و متعلّق آن؛ و ترکیب وجود و ماهیت؛ و الهیات بالمعنی الأخصّ؛ و تعریف کلّی؛ و واجب الوجود بودن خالق متعال؛ و ...؛

IV) پژوهش اثرپذیری میرقوام الدین از فیلسوفان و مکتبهای فلسفی پیش از خود و اثرگذاری وی بر مکتبها و فیلسوفان بعدی.

* * *

I) شرحی مختصر از زندگانی میرقوام الدین رازی تهرانی (د: ۱۰۹۳ ه / ۱۶۸۲ م):

میر قوام‌الدین محمّد رازی تهرانی، ملقب به سیّد الحکما، از شخصیت‌های برجسته و

متألّهان نامدار عصر صفوی و از پرچمداران بارز یکی از جریانهای مهمّ فلسفی غیر صدرایی در سدهٔ یازدهم هجری / هفدهم میلادی است.

میر قوام الدین محمّد در ری متولّد شد و به نظر می‌رسد که انتساب وی در منابع به عنوان «رازی» از همین امر نشأت گرفته باشد. از تاریخ تولّد و مدّت عمر و جزئیّات زندگانی‌اش اطّلاع چندانی در مآخذ موجود نیست. او نخست در ری و سپس در تهران سکنا داشت و تحصیلات مقدّماتی و متوسّطه را در همین دو شهر گذراند و بعد به اصفهان مهاجرت کرد و عمدهٔ تحصیلات خود را در مدرسهٔ معروف شیخ لطف‌اللّه و در حوزهٔ فلسفی اصفهان و بخصوص در مکتب حکیم فرزانه، آخوند ملّارجبعلی تبریزی متوفّای سال ۱۰۸۰ هجری / ۱۶۶۹ م. به فرجام رسانید.[۲]

میر قوام، در پی فراگیری معارف اسلامی و تسلّط یابی بر متون فلسفی مشّا، و آگاهی از اندیشه‌های حکیم رجبعلی تبریزی بود و در همین راستا پی برد که مبانی نظام فلسفی سینوی در تعارض با جریانهای فلسفی دیگر همچون جریان صدرایی، در حال تزلزل و رکود است. بنابراین، تصمیم گرفت از سه طریق بدان استحکام بخشد و در ترویج آن بکوشد:

۱ ـ تدریس کتابهای شیخ‌الرّئیس ابوعلی سینا همراه با تبیین آرای استاد خویش حکیم تبریزی.

۲ ـ پروراندن شاگردانی برجسته تا در رشد و بالندگی معارف دینی، بویژه حکمت اسلامی و در استمرار و انتشار نظام فلسفی سینوی نقش مهم خود را ایفا کنند.

۳ ـ تألیف کتابهایی در این زمینه که خوشبختانه اکنون تعدادی از آنها به زیور طبع و نشر آراسته شده است.

* * *

براساس اطّلاعات موجود در منابع، استادِ میر قوام در دانشهای عقلی، ملّارجبعلی تبریزی، درگذشته به سال ۱۰۸۰ ه / ۱۶۶۹ م، شاگرد میرفندرسکی درگذشته به سال

۱۰۵۰ ه / ۱۶۴۰ م، عارف، حکیم، متکلّم و ادیب پرآوازه متخلّص به «واحد» و معاصر شاه عبّاس دوم صفوی (حک: ۱۰۵۲ ـ ۱۰۷۸ ه / ۱۶۴۲-۱۶۶۷م) بوده است.[۳]

زهد، فضل، عظمت علمی، و تسلّط ملّارجبعلی در علوم منطقی، و طبیعی و حکمت الٰهی و مباحث معقول و حکمت مشّا، مورد اذعان همگان قرار گرفته است، به طوری که گفته‌اند: «شفا و اشارات در دستان او همچون موم بود».[۴]

دانشوری و طهارت قلبی او، نه تنها انبوه شاگردان، از جمله میرقوام الدین را تحت تأثیر قرار داده بود، بلکه شاه وقت، عبّاس دوم صفوی، و وزیران و درباریانش را نیز مجذوب ساخته بود؛ به طوری که نزد آنان مقامی ویژه و منزلتی خاصّ داشت و مورّخان در این باره داستانهای بسیاری نقل کرده‌اند.

چون حکیم دانا، ملارجبعلی بیشتر وقت خویش را صرف تدریس و تربیت شاگردان می‌کرد، آثار قلمی اندکی، همچون: رسالهٔ فارسی اثبات واجب، و الأصول الآصفیة، و المعارف الالٰهیة، از خود برجا نهاده است؛ امّا همین آثار اندک از چنان ژرفایی برخوردارند که پروفسور هانری کربن دربارهٔ آنها گفته است: «متنهای رجبعلی تبریزی، در نهایت، در ما احساسی از ژرفا و حتّی عظمت ایجاد می‌کند. تصوّر می‌کنم که این احساس ژرفا حتّی از مقایسهٔ جزئیات منظومهٔ وی دربارهٔ جهان با منظومهٔ ملّاصدرا پابرجا و باقی خواهد ماند».[۵]

پس از میر قوام‌الدین، برخی از شاخصترین و مبرّزترین شاگردان حکیم تبریزی و همدرسان و هم‌اندیشگان میرقوام، عبارتند از: ۱ ـ محمدرفیع پیرزاده؛ ۲ ـ قاضی سعید قمی (۱۰۴۹-۱۱۰۷ه / ۱۶۳۹-۱۶۹۵ م)؛ ۳ ـ محمدحسین قمی، برادر مهتر قاضی سعید؛ ۴ ـ علیقلی بن قراچغای خان (د: بعد از ۱۰۹۱ ه / ۱۶۸۰ م)؛ ۵ ـ ملّا حسین لُنْباتی (د: ۱۶ صفر ۱۰۹۴ ه / ۱۶۸۳م)؛ ۶ ـ محمّد بن عبدالفتّاح تنکابنی گیلانی مشهور به «سراب» (۱۰۴۰-۱۱۲۴ ه / ۱۶۳۰-۱۷۱۲ م)؛ و ۷ ـ و شیخ عبّاس مولوی

(۱۰۴۸-۱۱۰۱ ه / ۱۶۳۸-۱۶۹۰ م).[۶]

* * *

همان طور که پیشتر اشاره شد، عمدهٔ حیات علمی میر قوام‌الدین نیز صرف پرورش شاگردان برجسته گردید و شخصیت‌هایی وزین بپروراند که به سهم خویش در جریانهای فلسفی بعدی تأثیری چشمگیر برجا نهادند و از میان مبرّزترین ایشان می‌توان به این بزرگان ذیل اشاره کرد:

۱ ـ شیخ بهاءالدین گیلانی که از مدرّسان چیره‌دست و مسلّم حکمت مشّا و اشراق و متون عرفانی، همچون: فصوص الحکم ابن عربی بود و بعلاوه در دانشهایی از قبیل نجوم نیز تدرّبی مخصوص به خود داشت و برخی از منابع آن را تدریس می‌کرد.

علّامهٔ جامع و ذوفنون، حزین لاهیجی (۱۱۰۳-۱۱۸۰ ه / ۱۶۹۲-۱۷۶۶ م) که خود از شاگردان شیخ بهاءالدین بوده و بخشهایی از احیاءالعلوم غزالی و رسائل أسطرلاب و شرح چغمینی را در محضرش فراگرفته، او را از گوشه‌نشینان و جامع فضیلت‌های صوری و معنوی وصف کرده است؛[۷]

۲ ـ میرسیّد حسن بن عبدالحسین حسینی نجفی، مشهور به طالقانی (زنده در: ۱۱۱۶ ه / ۱۷۰۴ م) که همچون استاد خویش، میرقوام، بر فلسفهٔ مشّا، احاطه‌ای چشمگیر و تسلّطی بی‌نظیر داشت، امّا علاوه بر آن، گرایشهای عرفانی ـ اشراقی و منش صوفیانه در او بیشتر مشهود بود و از این رو، افزون بر آثار شیخ‌الرئیس، امّهات متون عرفانی، مانند: فصوص الحکم ابن عربی و منابع اشراقی، همچون: هیاکل‌النور شیخ اشراق را نیز تعلیم می‌داد و تلاش بسیاری می‌کرد تا میان عقل و کشف، نوعی هم آوایی ایجاد کند و مسائل حکمی و برهانی را بر مشاهدات عرفانی و ذوقی تطبیق دهد.

علّامه حزین لاهیجی که از محضر وی نیز بهره برده است، در وصف شخصیت علمی‌اش چنین می‌نگارد:

«از اعاظم علما و اکابر صوفیان بود ... . در هیچ فنّی از علوم نبود که استحضارش به

تمام نباشد. مسائل حکمت را با مشاهدات صوفیه انطباق داده، علوم عظیم در اظهار مراتب ثلاثهٔ توحید داشت. قوّت تقریر و مباحثه‌اش به مثابه‌ای بود که احدی از اصحاب جدل را نزد او یارای سخن گفتن نبود».[۸]

IIبررسی و پژوهش موضوعی آثار و تألیفهای میرقوام

مجموعهٔ آثاری که از میرقوام‌الدین تاکنون شناخته شده، عبارتند از:

۱ـ تعلیقات:

تعلیقات، رساله‌ای است به زبان فارسی در باب برخی از امور عامّه و الٰهیات به معنای اعّم که در عین استقلال، میرقوام آن را به انگیزهٔ تبیین آرای شیخ‌الرئیس بوعلی سینا و ابداعهای فلسفی حکیم ملّارجبعلی تبریزی و تفسیر مباحثی که در دیگر آثار خود ارائه داده، تألیف کرده است.

وجه تسمیهٔ آن به تعلیقات، این است که تمامی فصلهای آن دارای عنوان «تعلیق» است و بی‌شک گزینش این نام، از اندیشه‌های شیخ‌الرئیس بوعلی سینا تأثیر پذیرفته و به اقتباس از رسالهٔ التعلیقات وی می‌باشد.

رسالهٔ تعلیقات، هجده فصل دارد و میرقوام در آن، درباره مسائل ذیل بحث کرده است: حمل شیء و وجود بر ممکن، تعیّن وجود، مقولات عشر، حمل جوهر بر جواهر، حمل عرض بر اعراض، متعلّق جعل، مجعول اوّل، اقسام جوهر، وحدت و کثرت، واحد و کثیر، حمل و هو هویّت، استحالهٔ علّیت جنس و نوع برای فصل، جعل ماهیّت، جعل فصل، علّت حقیقی فصول، ماهیت من حیث هی، عروض امور عامّه بر ماهیت، فاعل وجود و شیئیت ماهیّت، موجودیّت مبدأ اوّل، امتناع تصوّر کردن مبدأ اوّل، بحث از مبدأ اوّل در فلسفه، تشکیک در ذات و ذاتی، حقیقت علم و دیدگاه افلاطون و ارسطو در این باب.

از تعلیقات، نسخه‌های متعددی وجود دارد و تنها احمد منزوی هفت نسخهٔ آن را معرّفی کرده است.[۹]

بتازگی، شمس المحقّقین، فاضل جوان و فرهیختهٔ نخبه، جناب آقای علی اوجبی ـ دامت برکاته ـ تعلیقات را با مقابلهٔ سه نسخه تصحیح کرده، همراه کتاب دیگر مصنّف، عین الحکمة، تحت عنوان: دو رسالهٔ فلسفی، انتشار داده است.

۲ـ عین الحکمه (عربی)

عین الحکمه، رساله‌ای است به عربی که مصنّف اصول و مبانی اندیشه‌های خویش را همگام با مقدّمات فلسفی مکتب استادش ملارجبعلی تبریزی تبیین و شاکلهٔ نظام فلسفی خود را، بخوبی در آن ترسیم کرده است و در وجه تسمیهٔ آن به نظر می‌رسد که تأثّرهای مشّائی میر موجب شده‌اند که عنوان را از عین الحکمة ابن‌سینا گرفته باشد.

«او در این رساله به نقّادی بنیادین مفاهیم وجوب و امکان می‌پردازد که از نظر ظرافت با نقّادی فیلسوفان مکتب دونس اسکات[۱۰] (۱۲۷۰ـ۱۳۰۸ م) برابری می‌کند. قوام‌الدین رازی هم آوا با مقدّمات استادش رجبعلی تبریزی، نشان می‌دهد که چرا و چگونه نمی‌توان خالق را واجب‌الوجود نامید. خالق از واجب الوجود نیز بالاتر است؛ و بنابراین قوام‌الدین می‌گوید که این اصطلاح توسّط متأخّرین جعل شده که ادّعای فلسفه داشتند. مع ذلک شیوهٔ استدلال بیشتر از آن فنّی است که بتوان در اینجا بر آن تأکید ورزید».[۱۱]

عین‌الحکمه از یک مقدّمه و دوازده فصل تشکیل شده است.

میر قوام، در مقدّمه بعد از تبیین اصطلاحهایی، چون: موضوع، و مبادی، و مسائل علوم، به اثبات دیدگاه ویژهٔ خویش در مورد موضوع فلسفه و ابطال سایر آرا می‌پردازد. او معتقد است که موضوع فلسفه باید مفهومی باشد که از تمامی مفاهیم و از موضوع تمامی دانشها عامتر است؛ و چنین مفهومی یا وجود یا موجود و یا شیء است. در انتهای این بحث، برخلاف تمامی حکما، دو احتمال اوّل را رد می‌کند و احتمال سوم را برمی‌گزیند و می‌گوید: اگرچه گفته‌اند که موضوع این علم موجود است، امّا در حقیقت و

بالذات موضوع آن، شیء است، به معنی بدیهی.

در ادامه به طور مبسوط پیرامون اقسام موجود، یعنی واجب و ممکن و اصناف هر یک از آنها سخن می‌گوید.

او ممکن خاصّ را به قابل وجود تفسیر کرده، آن را لازم واجب بالذات دانسته است، و ممکن عامّ را به قابل وجود و عدم تعریف کرده، آن را قسیم واجب بالذات قرار داده است و در نتیجه، وصف خالق متعال را به واجب‌الوجود نادرست انگاشته است.

سپس او اثبات می‌کند که:

۱ ـ ممکن، به طور مطلق ـ چه ممکن عامّ و چه ممکن خاصّ ـ فاعلِ وجود نمی‌تواند باشد؛

۲ ـ فاعلِ وجودِ هر چیزی، جاعلِ ماهیّت و موجدِ آن است، نه موجب و ملزوم آن؛

۳ ـ ممکن عامّ، به فاعلِ بما هو فاعل، واجب نمی‌شود.

پس از آن امکان را به سه قسم: امکانِ قابل، و امکان مقبول، و امکانِ فاعل تقسیم و ارتباط هر یک را با وجودِ مقبول تقریر کرده است. او در پایان مقدّمه، اثبات می‌کند که ممکن عامّ، به مادّهٔ خویش واجب می‌شود؛ و امکان و وجوب متأخّر از وجود هستند.

سپس در فصل نخست، با استناد به این قاعده که: «برای تصوّر اقسام، تصوّر مَقْسَم ضروری است؛ و از سویی تا مَقْسم بر اقسام صادق نباشد، تقسیم بی‌معناست»، مَقْسَم واجب و ممکن، یعنی: موجود، و چگونگی صدق آن بر این دو را تبیین می‌کند و سپس نتیجه می‌گیرد که واجب و ممکن هر دو قابل وجودند و در وجودْ محتاج به فاعل هستند، امّا این فاعل، قسیم واجب و ممکن نیست و موجود بودن آن به معنای دیگری است.

پس از آن سخنی را از شیخ الرئیس، بوعلی‌سینا نقل می‌کند، مبنی بر این که: «واجب الوجودِ بذاته، علّت ندارد» و «جایز نیست که چیزی هم واجب بذاته باشد و هم واجب

بغیره» و به تفسیر این عبارتها می‌پردازد و در پایان، مبانی گفته‌های متأخران پیرامون تقسیم موجود به واجب و ممکن و خواصّ این دو را ابطال می‌کند.

فصل دوم به تقسیم موجود به واحد و کثیر و هر یک به بالذات و بالعرض اختصاص دارد. پس از تعریف هر قسم، به تبیین اصناف چهارگانهٔ واحدِ بالذات، یعنی: واحدِ جنسی، و واحدِ نوعی، و واحدِ شخصی، و واحدِ اتّصالی، می‌پردازد و از اقسام واحد بالعرض نیز بحث می‌کند و آن‌گاه به بیان اقسام کثرت پرداخته، در پایان اثبات می‌کند که تقابُل وحدت و کثرت از نوع تقابُل تَضایُف است.

در فصل سوم که به لواحق وحدت و کثرت اختصاص یافته، مصنّف حمل و هو هویت را از لواحق وحدت، و غیریت و سلبِ حمل را از عوارض کثرت می‌شمارد و بعد از تعریف حمل، آن را به بالذات و بالعرض و سپس حملِ بالذات را به پنج قسم تقسیم و در ضمنِ آنها به حمل ذاتی و عرضی نیز اشاره می‌کند.

میرقوام در همین فصل پس از آن‌که غیرهای بالذات را به متماثل، متجانس، متقابل، متشابه، متساوی، متناسب، و متشاکل تقسیم می‌کند، به بیان اقسام چهارگانهٔ تقابل، یعنی: تناقض، تضادّ، عدم و ملکه و تضایف، و خواصّ هرکدام می‌پردازد.

در فصل چهارم، کلّی و جزئی و اقسام هر یک، یعنی: کلّی منطقی، و کلّی طبیعی، و جزئی حقیقی و اضافی، تعریف شده‌اند. میرقوام در این فصل برخلاف دیدگاه مشهور، کلّی را تعریف کرده، معتقد است که کلّی‌یی که اصلاً فرد نداشته باشد، معقول نیست.

او سپس از راه تمثیل به تفسیر قاعده: «**الماهیة من حیث هی، لیست إلّاهی**» پرداخته، تا اثبات کند که اوصافی چون: کلیّت و جزئیت، و کثرت و وحدت، داخل در ذات یک ماهیت نیستند، گرچه هر ماهیتی در خارج به اعتباری کلّی و به اعتباری دیگر جزئی است؛ یا به اعتباری کثیر و به اعتباری دیگر واحد است.

در اینجا میرقوام به نقل و نقد و تفسیر این کلامِ شیخ‌الرئیس پرداخته که گفته است: «ممکن نیست یک معنی بعینه در ضمن افراد متعدّد، موجود باشد»، و آن‌گاه اثبات

کرده است که: لازم نیست کلّی بالفعل دارای افراد متعدّد باشد.

در فصل پنجم، میرقوام پس از تعریفِ سه مورد از کلیّات خَمْس، یعنی: جنس و فصل و نوع، به اثبات مسائلی از این قبیل پرداخته است: «وحدت ذاتی جنس و فصل و نوع، و تغایر اعتباری آنها»؛ «تقدّم جنس و فصل بر نوع»؛ «تمایز ذاتی جنس با مادّه، و فصل با صورت»؛ «در مبدأ قوام نوع بودنِ جنس، و مبدأ کَوْنِ نوع بودنِ مادّه»؛ «مادّهٔ صُوَر و موضوع اعراض»؛ «عدم تعیّن و ابهام ذاتی جنس بما هو جنس، و نوع بما هو نوع»؛ «فصل نبودن بالقوهٔ جنس، و تعیّن و تنوّع‌پذیری جنس و نوع به واسطهٔ فاعل یا قابل».

فصل ششم، اختصاص به مقولات عشر دارد. میرقوام، ابتدا چگونگی انقسام موجود ممکن به ده مقوله را بیان می‌کند و سپس به اشاره می‌فهماند که حملِ موجود بر جوهر و عرض، و حملِ عرض بر مقولات عرضی از نوع حمل جنس و عرض عامّ مستند به جنس نیست.

مباحث دیگر این فصل عبارتند از: اثبات وجود جوهر و مقولات عرضی؛ خواصّ و ویژگیهای برخی از مقولات عشر؛ اقسام کمّ متّصل و منفصل و اثبات وجود آنها.

در فصل هفتم، میرقوام مقولهٔ اضافه را می‌پژوهد. مضاف را به حقیقی و مشهوری تقسیم می‌کند و پس از تعریف آنها به بیان تفاوتها و ویژگیهای هر یک می‌پردازد. سپس اثبات می‌کند که اضافه و مضاف مغایرند. آن‌گاه به بیان فرق میان مضاف حقیقی و سایر مقوله‌های نسبی می‌پردازد.

مبحث‌های دیگر این فصل عبارتند از: انحصار معروض اضافه در جوهر؛ تکافؤ و معیّت متضایفان در وجود و ماهیت، عدم علیّت هر یک از متضایفها نسبت به دیگری.

فصل هشتم، درباره مقوله‌های جوهریِ جسم، هیولیٰ و صورت است. ماهیت هر یک و ارتباطشان؛ ترکّب جسم از هیولیٰ و صورت؛ نیازمندی هیولیٰ به صورت و بالعکس؛ قابلیت ذاتی هیولیٰ نسبت به صورت؛ سبب اختلاف صور و قابلیتهای جسم؛

نسبت میان مقدار و جسم؛ اتّصال ذاتی جسم؛ چگونگی تکثّر جسم و پس از کاوش اینها، در پایان اثبات می‌کند که هیولایِ تمامیِ اجسام، واحد است.

در فصل نهم، پیرامون دو مقولهٔ جوهری دیگر که عقل و نفس‌اند، سخن می‌گوید و پس از اثبات این امر که جاعل و فاعلِ هیولیٰ عقل است، از طریق تلازم هیولیٰ و صورت بدان جا منتهی می‌شود که عقل ثانیاً و بالعرض فاعلِ صورت نیز هست.

میر در انتها اثبات می‌کند که عقل، بالعرض همان نفس است و نفس، بالذات همان عقل می‌باشد.

فصل دهم، به بیان اقسام علّت اختصاص دارد. ابتدا از وجه انحصار علّت در علّت‌های چهارگانهٔ: قوام، کون، فاعل، و غایت بحث شده، سپس هر کدام تعریف گردیده است.

میر قوام، علّت قوام را منحصر در سه قسم دانسته است:

۱ ـ به ذات خود، مانند: جنس عالم؛ ۲ ـ بالذات، مانند: اجناس متوسّط؛ ۳ ـ بالعرض، مانند: فصول.

سپس میرقوام در فصل یازدهم از علّت فاعلی و علّت غایی بحث می‌کند و پس از تعریف آنها، هر یک را به بالذات و بالعرض، و بالذات را به بذاته و بغیره تقسیم و به تبع آن، مجعول و معلول را نیز در سه قسم منحصر کرده است: ۱ بالذات بذاته؛ ۲ ـ بالذات بغیره؛ ۳ ـ بالعرض.

سپس تصریح کرده است که بذاته، نه موجود ـ به معنای بدیهی که موضوع فلسفه است ـ و نه علّت قوام است.

میر در پایان نتیجه می‌گیرد که سلسلهٔ علّت‌ها و معلول‌ها به فاعل بذاته ـ که همان غایت بذاته است ـ منتهی می‌شود.

فصل دوازدهم که فصل پایانی است، به یکی از مسائل مهمّی اختصاص دارد که همواره مورد بحث و نزاع فیلسوفان و متکلّمان و حکیمان و عارفان بوده است، یعنی:

چگونگی و ترتیب صدور اصول موجودات از مبدأ هستی.

کتاب عین الحکمهٔ عربی میرقوام نیز به همّت والای شمس المحقّقین، جناب آقای علی اوجبی ـ مدّظلّه ـ برای نخستین بار به عنوان: دو رسالهٔ فلسفی، عین الحکمة و تعلیقات، در سال ۱۳۷۸ ش. با مقابلهٔ دو نسخه تصحیح شده و از سوی مرکز نشر میراث مکتوب انتشار یافته است.

۲- عین الحکمه (فارسی)

میرقوام‌الدّین نخست عین الحکمه خود را به زبان عربی تألیف کرده و بعد برای آن که شمار بیشتری از آن بهرمند شوند و با فلسفهٔ مشّا، و بویژه با آرای استادش ملّارجبعلی تبریزی و هم با نظریه‌های بدیع خودش مأنوس گردند، خود آن را به فارسی نیز تحریر و بازنویسی کرده است.

برخی به دلیل تطابق مباحث این کتاب با آرای استادِ میر، به بیراهه رفته، به غلط آن را به ملّارجبعلی منسوب کرده‌اند. برخی دیگر هم به اشتباه آن را از آن صائن الدین بن ترکه پنداشته‌اند.

استاد منزوی در ضمن معرّفی نسخه‌های عین الحکمهٔ میرقوام به نادرستی این دو رأی چنین تصریح کرده‌اند:

«عین الحکمة از میرقوام‌الدین محمّد تهرانی، شاگرد ملّارجبعلی تبریزی (بنگرید: اشتراک لفظی: ۷۳۳) از دانشمندان نیمهٔ دوم سدهٔ یازدهم. نخست این کتاب را به همین نام به عربی نگاشته، سپس خود آن را به فارسی درآورده است. ترجمه‌ای است نه شیوا و نه برابر اصل ...».[۱۲]

متن فارسی عین‌الحکمه تاکنون دوبار منتشر شده است. نخست بدون عنوان کتاب، به شکل ناقص، شامل هفت فصل، با افتادگیهای فراوان و بدون حاشیه‌های مصنّف، در ضمنِ مجلد دوم منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران. هانری کربن نیز با استناد به همین

چاپ آن را کامل پنداشته و عین الحکمه را رساله‌ای مشتمل بر هفت فصل معرفی کرده است.[۱۳] دوم، به طور کامل، شامل هر دوازده فصل، به همراه حاشیه‌های مصنّف و برخی دیگر از حکیمان، براساس دونسخه به تصحیح آقای علی اوجبی، دامت افاضاته، که از سوی انتشارات اهل قلم و با همکاری دفتر نشر میراث مکتوب در سال ۱۳۷۴ ش. به چاپ رسیده است.

گفتنی است که در برخی از مآخذ، رساله‌ای با عنوان: رساله در اشتراک لفظی وجود، از تألیفهای میرقوام‌الدین ذکر کرده‌اند که به طور قطع درست نیست. ملّارجبعلی تبریزی، استاد میر، رساله‌ای تحت عنوان رسالهٔ اثبات واجب دارد که بدان، عنوانِ رساله در اشتراک لفظی وجود نیز داده‌اند و در این مأخذ به غلط آن را به میرقوام نسبت داده‌اند. چنان‌که در کتاب طبقات اعلام‌الشیعه آمده است:

«او [میرقوام‌الدین] همچون استاد خویش رجبعلی دارای رساله‌ای فارسی در باب اشتراک لفظی وجود است که به تحقیق سیدجلال الدین آشتیانی در جلد دوم مجموعهٔ منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران در سال ۱۹۷۵ م، در هفت فصل به چاپ رسیده است».[۱۴]

آنچه در منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران آمده، چنانکه پیشتر یادکردیم، چیزی بجز همین عین‌الحکمهٔ فارسی نیست که به طور ناقص در آنجا چاپ گردیده است. بنابراین، آقای اوجبی، دامت برکاته، نیز آنجاکه در ذیل برشمردن تألیفات میرقوام، بدان شماره‌ای مستقل داده و گفته: «۵ـ رساله در اشتراک لفظی وجود» به اشتباه افتاده است.[۱۵]

۴ـ مبادی قیاسات

نام رساله‌ای است بسیار مختصر (در دو برگ) پیرامون مبادی پانزده‌گانهٔ انواع قیاسهای منطقی و صناعتهای پنجگانهٔ: برهان، مغالطه، جدل، خطابه و شعر.

با این که برخی در صحّت انتساب این رساله به میرقوام تردید رواشمرده‌اند و تعبیر استاد منزوی نیز در معرّفی آن، چنین است: «گویا از میرقوام الدین»[۱۶] و در پایان نسخهٔ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران نیز، جمله‌ای که آمده، مبهم است: «من أستاذنا، دام ظلّه» و برخی محتمل دانسته‌اند که این تعبیر بیانگر آن است که در اصل، این رساله، تقریر ملّارجبعلی تبریزی باشد که به دست میرقوام تحریر شده است؛[۱۷] امّا به دلیل دقّت نظرها و نکته‌های بسیار ظریف منطقی دیگری که در آثار دیگر میرقوام، بخصوص در عین‌الحکمه مشاهده می‌کنیم،[۱۸] درمی‌یابیم که این اثر نیز از افادات خود میرقوام است که در زمان حیات وی، یکی از شاگردانش آن را کتابت کرده و در پایان آن هم چنین مکتوب کرده است: «من أستاذنا، دام ظلّه».

III) بررسی آرا و دیدگاههای ویژهٔ میرقوام

در اینجا با استناد به آثار برجای مانده از میرقوام الدین رازی، شماری از دیدگاههای ویژهٔ فلسفی او را به تصویر می‌کشیم و آنها را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱ - موضوع فلسفه چیست؟

میرقوام، برخلاف عمدهٔ فیلسوفان که موضوع فلسفه را وجود یا موجود دانسته‌اند، اعلام می‌دارد که موضوع فلسفه در حقیقت نه وجود است و نه موجود؛ بلکه موضوع فلسفه «شیء» است که از همهٔ موجودها و از وجود، عامتر است. او در عین الحکمه در این باب، چنین استدلال کرده است:

«موضوع این علمْ وجود نمی‌تواند بود؛ زیراکه موضوع این علمْ مفهومی تواند بود که به انضمام قیودْ، موضوعات علوم مختلفه شود و محمول شود بر موضوعات علوم و اعراض ذاتیه تواند داشت که محمول شوند بر او. وجود به انضمام قیودْ، موضوعات علوم نمی‌شود، و محمول نمی‌شود بر هیچ موضوعی از موضوعات، و اعراض ذاتیه نمی‌تواند داشت که محمول شوند بر او. پس موضوع این علم، وجود نمی‌تواند بود.

موجود اگر چه محمول می‌شود بر موضوعات، و موضوع اعراض ذاتیه می‌شود، امّا

نه «بِما هُوَ موجودٌ»، بلکه «بِما هُوَ شَیءٌ»، زیرا که بالذات شیء به انضمام قیود، موضوعات علوم می‌شود و محمول می‌شود بر موضوعات و موضوعْ مر محمولات ذاتیه را، مثل: وجوب و امکان، و وحدت و کثرت، و جوهریّت ذاتیه و عرضیه، و کلیّت و جزئیت، و سایر احوال و احکام که از برای شیء می‌باشد بالذات و محمول بر شیء می‌شوند بالذات، لیکن شیء تا موجود نباشد، موصوف به هیچ صفتی و معروض هیچ حالتی نمی‌تواند شد. بِهٰذا، گفته‌اند که: «موضوع در این علمْ موجود است؛ امّا حقیقتاً و بالذات، موضوع شیء است، به معنی بدیهی».[۱۹]

۲- اَصالت از آنِ وجود است، یا از آنِ ماهیت؟

یکی از مسأله‌های بسیار مهمّ فلسفه، مسألهٔ اصالت وجود یا اصالت ماهیت است. بعد از پذیرش این نکته که عقل از شیءِ دارای وجود، دو حیثیتِ چیستی (ماهیت)، و هستی (وجود) را انتزاع می‌کند، این بحث مطرح می‌شود که چون این دو حیثیت از یک موجود انتزاع می‌شوند، به ضرورت در خارج تنها یکی از این دو، تحقق و تأصّل دارد و منشأ آثار خارجی است و به اصطلاح اصیل است و آن دیگری فرع و به اصطلاح اعتباری است. در اینجا دو مشرب فکری در میان حکیمان وجود دارد:

۱) برخی بر آنند که ماهیّت اصیل و وجود اعتباری است؛

۲) عدّه‌ای دیگر معتقدند که وجود اصیل و ماهیت اعتباری است.

عموم حکیمان چه از مکتب مشّاء و چه از مکتب اشراق، بر قول نخستین بوده‌اند، تا به حکیم متألّه، صدرالمتألّهین شیرازی که می‌رسیم، وی قول دوم را برمی‌گزیند و آن را به نحوی تقریر می‌کند که سر منشأ ظهور «حکمت متعالیهٔ صدرایی» می‌گردد.[۲۰]

میرقوام در رسالهٔ تعلیقات در این باب چنین می‌نویسد:

«بباید دانست که مجعول اوّلاً و بالذاتْ مهیّتِ شیء است؛ بدین معنی که اثر کنندهٔ هر چیز آن چیز است بالذات و حال آن چیز است بالعرض؛ از جهت این که حال هر چیزی

فرع آن چیز است و آن چیز اصل است نسبت به او. همچنان که اصلْ مقدّم است بالذات بر فرعْ، شدنِ اصل نیز مقدّم بر شدنِ فرع، اگر چه اصل و فرع به یک جعل شده باشند که نسبت جعل به اصلْ مقدّم است بر نسبت جعل به فرع، مثل: مهیّت و هستیِ مهیّت که هستیِ مهیّتْ، حالِ مهیّت است و حالِ مهیّتْ، فرع مهیّت است. پس شدنِ فرعِ مهیّت نیز فرعِ شدنِ مهیّت است».[۲۱]

چنان که ملاحظه می‌شود، میرقوام، مانند حکیم عمر خیّام نیشابوری[۲۲] وجود را حالتِ ماهیت و فرع آن اعلام کرده است و ماهیت را اصل دانسته و چنین گفته: «...هستی مهیّت، حالِ مهیّت است و حالِ مهیّت، فرعِ مهیّت است».[۲۳]

۳- اشتراک وجود، آیا لفظی است، یا معنوی ؟

یکی دیگر از بحثهای مهم و در عین حال اختلافی مباحث امور عامّهٔ فلسفه، یا الٰهیات بالمعنی الأعمّ، بحث اشتراک وجود است:

برخی وجود را مشترک معنوی می‌دانند و منظورشان این است که وجود بر تمامی مصداقهایش به یک معنا حمل می‌شود، چه در گزارهٔ: «واجبْ موجود است»، و چه در گزارهٔ: «انسانْ موجود است» و چه در مورد دیگر ممکن‌ها و گاهی از این معنا به «وحدت وجود» نیز تعبیر کرده‌اند ؛ امّا برخی دیگر از حکیمان وجود را مشترک لفظی انگاشته‌اند و خود به دو گروه تقسیم شده‌اند:

الف) برخی وجود را مشترک میان تمامی موجودات می‌پندارند؛ بدین معنی که وجود را در هر موجودی به معنای خاصّی پنداشته‌اند و بدین ترتیب، به نظر ایشان معانی وجود به تعداد موجودات، متعدّد می‌گردد، چه در غیر این صورت لازم می‌آید که علّت و معلول از یک سنخ باشند.

ب) شماری نیز، همچون میرقوام، معتقدند که وجود، مشترک لفظی است میان واجب و ممکن، یعنی وجودی که بر واجبْ حمل می‌شود، با وجودی که بر ممکن

حمل می‌گردد، متفاوت است، زیرا در غیر این صورت، لازم می‌آید که واجب و ممکن از یک سنخ باشند.[۲۴]

میر قوام‌الدین در تعلیقات چنین گفته است :

«پس دانسته شد به علم یقینی که مبدأ اوّلْ موجودِ به وجودِ ممکن نیست و این وجودْ عارض او نمی‌تواند شد و موجود به این معنی محمول بر او نمی‌تواند شد... پس اطلاقِ موجود بر مبدأ اشیا و بر ممکنات نیست، مگر به اشتراک لفظ فقط».[۲۵]

البتّه، روشن است که وجود را مشترک لفظی انگاشتن اشتباه می‌باشد و منشأ این اشتباه هم در هم‌آمیزی مفهوم و مصداق است ؛ زیرا ایشان گمان کرده‌اند که اگر مفهوم وجود را واحد بدانند، مستلزم آن خواهد بود که مصداقهایش نیز از یک سنخ و حقیقت باشند و در نتیجه واجب و ممکن، و علّت و معلول یکی شوند.[۲۶]

به نظر می‌رسد که در این زمینه رأی خیّام از همه به حقیقت نزدیکتر است، زیرا وی وجود را از سویی اعتباری و واحد و از دیگر سو، مشترک معنوی و از مقولهٔ کلّی مشکّک دانسته است که بر وجود عینی و ذهنی و ممکن و واجب، به تشکیک، صدق می‌کند.[۲۷]

۴- قول به عدم تشکیک در وجود

به دنبال مبحث اشتراک وجود، مسألهٔ تشکیک در وجود مطرح می‌گردد، زیرا پس از پذیرفتن وحدت یا اشتراک معنوی وجود، این پرسش مطرح می‌شود که اگر موجودها، به یک معنی موجودند، پس تفاوتهای آنها از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ برخی از فیلسوفان، مانند خیّام از قایلان به اصالت ماهیت، و صدرالمتألّهین شیرازی از پیروان نظریهٔ اصالت وجود، وجود را مانند نور محسوس، حقیقتی واحد، امّا دارای درجه‌ها و مرتبه‌ها می‌دانند؛ درجه‌ها و مرتبه‌هایی که مایهٔ امتیازشان عین مایهٔ اشتراک آنهاست.

طبیعی است که در اندیشهٔ فلسفی میرقوام‌الدین به حکم مشترک لفظی پنداشتن

وجود، برای قول به تشکیک در وجود راهی نیست، زیرا مشکّکْ بودنِ وجودْ، فرع مشترکِ معنوی بودنِ آن است. میرقوام در تعلیقات می‌نویسد:

«... و موجود به این معنی محمول بر او نمی‌تواند شد، نه به حمل ذاتی و نه به حمل عرضی، و نه به تشکیک و نه به تواطؤ؛ چه تشکیک و تواطؤ، فرعِ حمل است و حملْ در او نیست مطلقاً».[۲۸]

۵- قول به تشکیک در ماهیت

در باب مسألهٔ تشکیک در ماهیت و ذاتیهای آن، دو گرایش بنیادین وجود دارد: اکثریت حکیمان آن را انکار کرده‌اند و اندکی آن را درست دانسته‌اند، امّا میرقوام‌الدین رویکرد سومی را ارائه داده است. او به رغم تصریح بر این که در ذات و ذاتی تشکیک ممکن نیست، معتقد است که برخی از محمولات عرضی، مشکّک‌اند:

«پس ثابت شد به برهان قطعی که ذات و ذاتی و محمولاتِ عرضیه که مستند به ذات و ذاتی است، مقول به تشکیک نمی‌توانند شد؛ و محمولات عرضیه که مستند به امر خارج از ذات و ذاتی است، مقول می‌توانند شد به تشکیک، به سبب اختلاف استعداد موضوعها».[۲۹]

٦- انکار وجود ذهنی و قول به حصول معرفت حضوری

مسألهٔ ماهیت علم و واقع نمایی آن و وجود ذهنی در تاریخ فلسفه، سابقه‌ای کهن دارد و در باب آن آرای متفاوت و گاه متناقضی ارائه شده است که در دو قالبِ اندیشه قابل تلخیص‌اند:

٦-۱- قایلان به وجودِ ذهنی که معتقدند: شیء موجودْ، افزون بر وجود خارجی، وجود دیگری نیز دارد که از آن با عنوان وجود ذهنی یاد می‌شود و نسبت میان این دو گونه وجود، نسبت حاکی و محکی است؛ چه صورت ذهنی بیانگر و نمایانندهٔ موجودِ

عینی است.

۶ ـ ۲ ـ منکران وجود ذهنی که معتقدند: حصول معرفت از طریق حضور بی‌واسطهٔ نفس است و از طریقِ ادراک Kataleqsis که مورد اعتقاد فیلسوفان رواقی بوده، صورت می‌پذیرد. مبنای بنیادین نظر مورد بحث، این است که نفس می‌تواند حضور اشیا و وجودها را در فردانیت ذاتی خود، بدون واسطهٔ صورت یا مفهومی که تصوّری از آنها را ارائه کند، بشناسد و شناخت، همان ادراک حضورْ توسّط نفس است و نفس به قوای متعددی که فیلسوفان آن را مرکّب از آنها دانسته‌اند، نیازی ندارد، بلکه نفس در وحدتِ خود، شامل تمامی قواست، زیراکه «همهٔ شناختهای نفسْ آن را به شناخت خود هدایت می‌کند».[۳۰]

میرقوام الدین نیز به تبع استادش، ملارجبعلی تبریزی در این گروه قرار دارد. وی در رسالهٔ تعلیقات در بیان ماهیت علم، پس از توضیح و استدلالی مفصّل چنین نتیجه می‌گیرد:

«پس دانسته شد به علم یقینی که علمِ عقلْ به موجودات، نه به حصولِ صورتِ موجودات است در عقل و نه نفس حضور است و نه صورت حاصله و نه به حضور موجودات نزد عقل؛ بلکه دانستنِ عقلْ حقایق اشیا را ملتفت شدن و متوجّه شدنِ عقل است به ذات خود ـ نه به توسّط آلت ـ به مهیّات اشیا از آن طریقی که مهیّات دانسته می‌توانند شد؛ و دانستنِ عقلْ محسوسات را ملتفت شدنِ عقل است به محسوسات به توسّط آلت با وجود شرایط احساس».[۳۱]

۷ـ متعلَّقِ جَعْل

اصطلاح «جعل» مترادف با واژه‌هایی چون: خلق، ایجاد و آفرینش، از مفاهیمِ بدیهی است؛ امّا بحث از متعلّقِ جعل، از دیرباز یکی از دشوارترین مسائل فلسفی به شمار می‌آمده است. در این مسأله، سه رویکرد اساسی وجود دارد:

۷ـ۱ ـ متعلّقِ جعلْ «وجود» است؛

۷ـ۲ ـ متعلّق جعلْ «ماهیت» است؛

۷ـ۳ـ متعلّق جعلْ «اتّصافِ ماهیّت به وجود» است.

میرقوام الدین رویکرد دوم را برگزیده، معتقد است که ماهیت و وجود به یک جعلْ مجعول می‌شوند؛ امّا اوّلا و بالذات، جعل به ماهیتْ تعلّق می‌گیرد و ثانیاً وبالعرض، همان جعل به وجود نسبت داده می‌شود. او پس از بیان این که متعلّق جعل «ماهیت» است، از میان جواهر و اعراض، مجعول اول را منحصر در جوهر می‌داند:

«چون معلوم شد که حملِ شیءِ موجودْ بر جوهر و عرض به اعتبار امرِ خارج است که جاعل باشد، اکنون بیان کنیم که متعلّقِ جعلْ اوّلاً جوهر است یا عرض یا هر دو در یک مرتبه؟ گوییم که: نتواند بود که مجعول اوّل عرض باشد؛ چه عرض در مجعولْ شدنْ محتاج است به چیز دیگر غیر از جاعل که موضوع باشد. پس موضوع باید که پیش از او بشود، و نشاید که هر دو در یک مرتبه باشند، چه عرضْ مؤخّر است بالذات از موضوع و موضوعْ جوهر است بی‌واسطه یا به واسطه. پس عرض بالذاتْ مؤخّر است از جوهر».[۳۲]

۸- دربارهٔ الهیات بالمعنی الأخصّ

آشنایان با فلسفه بخوبی واقفند که مبدأشناسی و یا الهیات بالمعنی الأخصّ، یکی از بخشهای مهمّ و پربار فلسفهٔ اسلامی به شمار می‌آید. در این بخش، به تفصیلْ ذات باری و صفات جمال و جلالش به اثبات می‌رسد. بنابراین، مبدأ نخستین و یا واجب الوجودْ موضوع بسیاری از مسائل فلسفی است، امّا میر در رسالهٔ تعلیقات، پس از اثباتِ امتناعِ تصوّرِ مبدأ نخستین، این گونه نتیجه می‌گیرد:

«... و بنابر آنکه مبدأ اوّل، منزّه است از جنس و فصل و اعراض ذاتیه و غریبه، ظاهر می‌شود که مبدأ اوّلْ موضوع هیچ علمی و مسألهٔ هیچ علمی نمی‌تواند شد؛ چه موضوع هر علمی آن است که در آن علم بحث از اعراض ذاتیهٔ آن موضوع کنند و مبدأ اوّل

چون منزّه است از اعراض ذاتیه، موضوع هیچ علمی نمی‌تواند شد...

مسألهٔ هر علمی آن است که موضوع آن مسأله یا موضوع آن علم باشد یا نوع موضوع آن علم باشد یا اعراض ذاتیهٔ موضوع آن علم باشد؛ و محمول آن مسأله، عرضِ ذاتیِ موضوع آن علم باشد، یا عرض ذاتیِ نوعِ موضوعِ آن علم باشد، یا عرضیِ ذاتیِ عرضِ موضوع آن علم باشد، چنان‌که دانسته شده است در علم برهان...

چون مبدأ اوّل، منزّه است از جنس و فصل و عرض ذاتیِ چیزی بودن و عرض ذاتی داشتن، مسألهٔ هیچ علمی نمی‌تواند شد...

بنابراین، ظاهر می‌شود بطلان قول متأخّرین که مبدأ اوّل را نوع موضوع علم مابعدالطبیعه دانسته‌اند و اثبات خواصّ و اعراضِ ذاتیه می‌کنند از برای مبدأ اوّل، تَعالی اللّهُ عَمّا یَصِفُونَ».[۳۳]

۹- ناروایی اطلاق «واجب الوجود» بر خدای متعال

حکیمان در آثار فلسفی خود، گاهی از ذات باری با عنوان «واجب‌الوجود» یاد می‌کنند که به معنای موجودی است که وجودْ عین ذات اوست و برایش ضرورت دارد. موجودی که مستجمع جمیع کمالهاست.

میرقوام الدین معتقد است که نه تنها حکیمان حقیقی این گونه عمل نمی‌کنند، بلکه اساساً وصف ذات باری به عنوان واجب‌الوجودْ بودنْ صحیح نیست:

«و تسمیة الباری ـ عزّاسمه ـ و توصیفه بأنّه واجب‌الوجود بذاته، لم یکن صحیحاً و هذه من مخترعات بعض المتفلسفة المتأخّرین ـ تَعالی اللّهُ عَمّا یَقُولُونَ عُلُوّاً کبیراً ـ و لذا لم یسمّ اللّه تعالی و لم یَصِفْ نَفْسَهُ بواجب‌الوجود، بل قال ـ عزّ من قائل: *و لِلّهِ الأَسماءُ الحُسْنی فَادْعُوهُ بها و ذَرُواالذّینَ یُلْحِدون فی أسمائه سَیُجْزَونَ ما کانُوا یَعْمَلُونَ*[۳۴] والمعصومون (ع) والحکماء أیضاً لم یصفواالله تعالی بأنّه واجب الوجود، بل یصفون المبدعات والزمان بأنّها واجبة بذواتها، کما نقل عنهم».[۳۵]

۱۰ - تعریف کلّی

مشهور در تعریف کلّی آن است که صرف قابلیت صدق بر کثیرین، برای اتّصاف شیء به کلیّت کافی است. به عبارت دیگر، می‌توان کلّیی چون اجتماع نقیضین را تصوّر کرد که هیچ فردی ندارد.

میرقوام الدین برخلاف مشهور در عین الحکمه در آغاز فصلی که به بحث کلّی و جزئی اختصاص داده است، دو اصطلاح کلّی و جزئی را تعریف کرده و برای کلی دومعنی حقیقی بدین ترتیب آورده است:

۱ - کلّی به چیزی گفته می‌شود که بالفعل بر افراد متعدد حمل شود، مانند: انسان.

۲ - کلّی به چیزی گفته می‌شود که بتواند بر افراد متعدد حمل شود، اگرچه بالفعل همهٔ آنها موجود نباشند، امّا باید لااقلّ یک فرد آن موجود باشد، زیرا معقول نیست که کلّی، فردی نداشته باشد؛ چه اگر فردی نداشته باشد، موجود نخواهد بود، و وقتی موجود نبود، کلّی نخواهد بود، زیرا به اعتقاد وی کلیّتِ شیءْ فرعِ وجود آن است.[۳۶]

در تعریف مشهور برخلاف گمان میرقوام‌الدین، کلیّت یک شیء، فرع وجود آن شیء نیست.

IV) پژوهش اثرپذیری میرقوام الدین از فیلسوفان و مکتبهای فلسفی پیش از خود و اثرگذاری وی بر مکتبها و فیلسوفان بعدی

چنان که پیشتر اشاره شد، بزرگترین استاد میرقوام الدین در دانشهای عقلی ملاّرجبعلی تبریزی، درگذشته به سال ۱۰۸۰ ه / ۱۶۶۹ م بود. میرقوام‌الدّین از مکتب این استاد بزرگوار و مستقل اندیشِ خود، بسیار اثر پذیرفته است؛ به حدّی که برخی او را تابع محض و مروّج اندیشه‌های استاد خویش دانسته‌اند و معتقدند او همواره تلاش می‌کرده است با تبیین نظریات فلسفی استاد که آمیختهٔ با نظام فلسفی مشّاء بوده، در مقابل جریان قدرتمند حکمت متعالیهٔ صدرایی که تفاوتهای بنیادینی با آن داشته است، بایستد.

میرقوام الدین به دنبال ملارجبعلی تبریزی همراهان برجستهٔ دیگری نیز دارد. او بویژه در کنار نوافلاطونی بزرگ، پروکلوس و رو در روی برخی از شارحان آثار افلاطونی قرار می‌گیرد.

تأثیرپذیری میرقوام الدین از اثولوجیای منسوب به ارسطو که شامل تأویلهای متعدّدی است، بخوبی روشن است. او همچون استاد خود به فارابی، ابن‌سینا، خیّام نیشابوری، مسلمة بن احمد مجریطی (اهل مادرید در اسپانیا) و شیخ محمود شبستری، یکی از بزرگترین عارفان آذربایجان و شمس‌الدین قونیوی از سویی، و به اسماعیلیه و مکتب فلسفی تشیّع و کلمات امامان بزرگوار شیعه و آیات قرآن کریم از سویی دیگر استناد می‌کند. او مانند استاد خود از پیشروان شیخ احمد احسایی و پیروانش به شمار می‌رود.

میرقوام الدین پس از این تأثیرپذیریهایش از جریانهای فلسفی و مکتبهای پیشین، از سه طریق بر جریانهای بعد از خود اثر گذاشته است:

۱ ـ تدریس آثار ابوعلی سینا؛ ۲ ـ تألیف چندکتاب ارزندهٔ فلسفی؛ ۳ ـ پرورش دادن شاگردانی برجسته که در رشد و بالندگی معارف اسلامی، بویژه حکمت شیعی و مخصوصاً در استمرار و انتشار نظام فلسفی سینوی و مکتب اصالت ماهیّت در مقابل مکتب اصالت وجود، نقش مهمّ خود را ایفا کرده‌اند.

میرقوام الدین بخصوص با عنایت به تربیت شخصیت‌های وزین فلسفی سهمی چشمگیر و تأثیری شگرف در جریانهای فلسفی بعدی داشته است.

از میان شاگردان وی شیخ بهاءالدین گیلانی، و میرسید حسن بن عبدالحسین حسینی نجفی، مشهور به طالقانی (زنده در ۱۱۱۶ ه) و شاگرد ارجمند این هر دو، علّامه حزین لاهیجی درخور ذکرند.

در این روزگار نیز استاد بزرگوارمان، حضرت آیت‌اللّه علّامهٔ حائری سمنانی ـ رضوان اللّه تعالی علیه ـ از پیشگامان همین جریان و نظام فلسفی سینوی بودند و در شرح

مبانی این مکتب، بویژه در اثبات اصالت ماهیت و رد اصالت وجود کتابهایی نوشته‌اند، از جمله: کتاب ارزشمند حکمت بوعلی و کتاب البراهین الواضحة که هر دو چاپ شده است.

پی نوشتها

۱ـ نک: فارابی، *آراء*، صص ٦ـ۹؛ همو، *الدعاوی*، صص ۲ـ۴؛ ابن‌سینا، *الاشارات*، صص ۱۰٦ـ۱۰۷؛ همو، *التعلیقات*، صص ۱٦ـ۲۱؛ سهروردی، *حکمةالاشراق*، صص ۱۵۵ـ۱٦۵ و ۲۲۹ـ ۲۳۵؛ همو، *سه رساله*، صص ۳۱ـ۳۵. نیز قس: صدرالدین شیرازی، *الأسفار*، ج ۱، ص ۱۰؛ همو، *المسائل*، صص ۱۰ـ۱۸؛ همو، *المبدأ و المعاد*، ص ۲۴ و بعد از آن.

۲ـ تبریزی، فوائدالفرائد، ص ۲۹٦؛ الأمین،اعیان الشیعه، ج ٦، ص ۴٦۵.

۳ـ اوجبی، تعلیقات بر عین الحکمه، ص ۱۱.

۴ـ قزوینی، تتمیم أهل الأَمل، ص ۱۵.

۵ـ کربن، فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ص ۹۹.

٦ـ تعلیقات بر عین الحکمه، صص ۱۲ ـ ۱۵.

۷ـ لاهیجی، رسائل، ص ۱۹.

۸ـ سها، تاریخ حکما، ص ۴۸.

۹ـ منزوی، فهرست نسخهٔ خطی، ج ۲، صص ۷٦۲ـ۷٦۳؛ دانش پژوه، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ج ۱۱، صص ۲۱۲۷ـ۲۱۲۸؛ حائری، فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ج ۹ (۱)، ص ۲۹۲.

10. John, Dunce Scotus

۱۱ـ فلسفهٔ ایرانی، ص ۷۱.

۱۲ـ منزوی، فهرست نسخه‌های خطی، ج ۲ (۱)، ص ۸۲۳.

۱۳ـ فلسفهٔ ایرانی، ص ۷۰.

۱۴ـ تهرانی، طبقات اعلام‌الشیعه، ج ۱۱، ص ۲٦۰.

۱۵ـ تعلیقات بر عین‌الحکمه، ص ۳۲.

۱٦ـ منزوی، فهرست نسخه‌های خطی، ج ۲، ص ۱۵۰۸.

۱۷ـ تعلیقات بر عین‌الحکمه، ص ۳۲.

۱۸ـ نک: رازی، دو رسالهٔ فلسفی، ج. م.

۱۹ـ رازی، عین‌الحکمه (فارسی)، صص ۳۷ـ۳۸.

۲۰ـ نک: جمشیدنژاد، «سخنی دربارهٔ رسالة فی‌الوجود»، ص ۸۹.

۲۱ـ رازی، دو رسالهٔ فلسفی، ص ۱۲۴.

۲۲ـ نک: خیام، «رسالة فی‌الوجود» فرهنگ، ص ۸۵ـ۱۳۰.

۲۳ـ دو رسالهٔ فلسفی، همانجا.

۲۴ـ تعلیقات بر عین‌الحکمه، ص ۲۱.

۲۵ـ دو رسالهٔ فلسفی، صص ۱۴۷ـ۱۴۶.

۲۶ـ تعلیقات بر عین‌الحکمه، همانجا (زیرنویس).

۲۷ـ نک: خیّام، همانجا.

۲۸ـ دو رسالهٔ فلسفی، همانجا.

۲۹ـ دو سالهٔ فلسفی، ص ۱۵۳.

۳۰ـ فلسفهٔ ایرانی، ص ۱۰۰.

۳۱ـ همان، صص ۱۶۱ـ۱۶۲.

۳۲ـ همان، صص ۱۳۶ـ۱۳۷.

۳۳ـ همان، صص ۱۳۶ـ۱۳۷.

۳۴ـ اعراف. ۱۸۰.

۳۵ـ دو رسالهٔ فلسفی، ص ۸.

۳۶ـ همان، صص ۳۵ـ۳۶.

منابع و مآخذ

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، الاشارات والتنبیهات، به‌کوشش محمود شهابی، تهران ۱۳۳۹ هـ. ش.
- ـــــــ ، التعلیقات، به‌کوشش عبدالرحمان بدوی، مکتب الاعلام الاسلامی، قم ۱۴۰۴هـ. ق.
- الأمین، السید محسن، أعیان الشیعة، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت ۱۴۰۳ هـ. ق.
- اوجبی، علی، «تعلیقات بر عین الحکمة و تعلیقات میرقوام الدین رازی»، دو رسالهٔ فلسفی، کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، تهران ۱۳۷۸ هـ.ش.
- تبریزی، محمدزمان بن کلبعلی، فرائدالفوائد در احوال مدارس و مساجد، به‌کوشش رسول جعفریان، احیاء کتاب، تهران ۱۳۷۳ هـ.ش.
- تهرانی، شیخ آقابزرگ، طبقات اعلام الشیعة، ج ۲، موسّسهٔ اسماعیلیان، قم.
- جمشیدنژاد اول، غلامرضا، «سخنی دربارهٔ رسالة فی‌الوجود خیام»، فرهنگ، ۲۹-۳۲، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۷۸ هـ. ش.
- حائری، عبدالحسین، فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، چاپخانه مجلس، تهران ۱۳۵۵ هـ.ش.
- خیّام، عمربن ابراهیم، «رسالة فی الوجود»، به‌کوشش دکتر غلامرضا جمشیدنژاد اوّل، فرهنگ، ۲۹-۳۲، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۷۸هـ.ش.
- دانش پژوه، محمدتقی، فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، تهران ۱۳۳۹ هـ.ش.
- رازی، میرقوام‌الدین، «عین الحکمة و تعلیقات» دو رسالهٔ فلسفی، به‌کوشش علی اوجبی، کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، تهران ۱۳۷۸، هـ. ش.
- ـــــــ ، عین الحکمه (فارسی)، به‌کوشش علی اوجبی، اهل قلم، تهران ۱۳۷۴هـ.ش.
- صدوقی‌سها، منوچهر، تاریخ حکما و عرفاء متأخّر بر صدرالمتألّهین، ج ۱، انجمن حکمت و فلسفه، تهران.

- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، حکمة‌الاشراق، به‌کوشش هانری کربن، انجمن فلسفهٔ ایران، تهران ۱۳۳۵ ه.ش.

- ـــــــ ، سه رساله از شیخ اشراق (شامل الالواح العمادیه، کلمة التصوّف، اللمحات)، به‌کوشش نجفقلی حبیبی، انجمن فلسفهٔ ایران، تهران ۱۳۵۶ ه.ق / ۱۹۷۷ م.

- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم، الاسفار الأربعة فی‌الحکمة المتعالیة، چاپ سنگی، تهران ۱۲۸۲ ه. ق.

- ـــــــ ، المبدأ و المعاد، به‌کوشش سیدجلال‌الدین آشتیانی، انجمن فلسفهٔ ایران، تهران ۱۳۵۴ ه.ش.

- ـــــــ ، المسائل القدسیة (ضمیمهٔ رسائل فلسفی)، به‌کوشش سیدجلال الدین آشتیانی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم ۱۳۶۲ ه.ش.

- فارابی، ابونصر، آراء أهل المدینة الفاضلة، بریل، لیدن ۱۸۹۰ م.

- ـــــــ ، الدعاوی القلبیة، حیدرآباد ۱۳۴۹ ه. ق.

- قزوینی، شیخ عبدالنبی، تتمیم أمل الآمل، کتابخانهٔ آیت‌اللّه مرعشی نجفی قم، ۱۴۰۴ه.ق.

- کربن، هانری، فلسفهٔ ایرانی و فلسفهٔ تطبیقی، ترجمهٔ جواد طباطبایی، توس، تهران ۱۳۶۹ ه.ش.

- لاهیجی، حزین، رسائل، به‌کوشش علی اوجبی و دیگران، آیینهٔ میراث، تهران ۱۳۷۷ ه.ش.

- منزوی، احمد، فهرست نسخه‌های خطّی فارسی، مؤسّسه فرهنگی منطقه‌ای، تهران ۱۳۴۸ ه ش.

عناصر سازندهٔ اندیشهٔ فیضِ کاشانی

جویا جهانبخش *

علّامه محسنِ فیضِ کاشانی (۱۰۰۶-۱۰۹۱ هـ ق) ـ قَدَّسَ اللّهُ روحَه العَزیز ـ یکی از نخبگانِ فرهنگیِ عصرِ صفوی و از درخشانترین اندیشه گرانِ دینی شیعی است و اگر مرا به خَیالْ‌پروری و وَهم‌آمیزی متّهم ندارید، می‌گویم که: تصوّر جهان تشیّع، بدون فیض کاشانی، ما را بیشتر به اهمّیّت این مرد بزرگ اثرآفرین و برخی از نگارشهای زُبده و ماندگارش رهنمون می‌شود. از خود بپرسیم: اگر فیض کاشانی نمی‌بود (یا نمی‌گفت و نمی‌نوشت)، جهان تشیّع چه چیزی را از دست می‌داد؟[1]

پاسخ اجمالی به این پرسش هم، محتاج تفصیلی درخور خواهد بود. اگر فیض، جُز المَحَجَّةُ البَیْضاء ـ که یک دانشنامهٔ سترگ اندیشه و رفتار دینی است ـ هیچ ننوشته بود، باز هم نبودِ او، لطمه‌ای بزرگ و خللی عظیم قلمداد می‌شد.

همین المَحَجَّةُ البَیْضاء کتابی است که نه پیش از فیض و نه پس از او، بدیل و جانشینی نداشته است، و همان‌گونه که إحیاء علوم الدّین ـ با همهٔ کژیها و کاستیهایش و با همهٔ معارضان و منتقدانش ـ در فرهنگ سنّتی بی‌نظیر بوده و هست، المحجّة البیضاء نیز در مذهب تشیّع و حیطهٔ نگرش و نگارشِ پیروانِ اهل بیت ـ علیهم السّلام ـ یگانه و بی‌همتا به شمار می‌رود. فیض کاشانی، هم در آفرینش اندیشهٔ دینی، و هم در انتقال و بسط و

---

* مدرس حوزه علمیه اصفهان

ترویجِ آن، نقش مهمّی ایفا کرده است؛ آن هم در شعبه‌های مختلفِ علومِ دین. به قول یکی از پژوهندگانِ آثارِ فیض، اندیشه‌های او در حقیقت خلاصهٔ اسلام است که در گسترهٔ «ایمان» و «عبادات» و «اخلاق» مجال طرح یافته است.[۲] فیض، شخصیّتِ فوق‌العاده «جالب» و «پیچیده‌ای»[۳] دارد که بسیار قابلِ مطالعه و کندوکاو است. او در تکاپویِ علمیِ فراخ دامنه‌ای که در بابِ نگره‌پردازی و تقریرِ معارفِ دینی در ساحتهایِ گوناگون به‌کار بسته، با مَشارب و أذواقِ مختلف دیدار نموده و روشهایِ رنگارنگ را آزموده و از طریقه‌ها و نحله‌هایِ اندیشگی و فرهنگیِ متفاوتی أثَر پذیرفته است.

اکنون بسیار شایسته است که جستجوگرانه از مُکوِّناتِ فکرِ فیضِ کاشانی پرسش کنیم و در صَدَد برآییم تا آبشخورهایِ اندیشگی و معرفتیِ وی را بشناسیم. نخستین عنصرِ ساختاری در اندیشهٔ فیض، بطَبْع، «میراثِ خانوادگی» اوست.

خاندانِ فیض، به قولِ علّامهٔ صاحبِ روضات، از «کبار بیوتات علم و عمل و فضل و ادراک» بود. پدرِ فیض (مرتضی‌بن شاه محمود) عالمی نامور بود و کتابخانه‌ای معتبر داشت. دستنوشتهایی به قلم وی بازمانده که از جمله به رؤیتِ شیخ آقابزرگ طهرانی ـ طابَ ثراه ـ رسیده است. دائیِ فیض هم نورالدّین کاشانی (مشهور به «ملّا نورا») بود که عالمی معتبر و موجّه به شمار می‌رفت و از نخستین استادانِ فیض محسوب است.[۴]

فیض، خود، در رسالهٔ شرحِ صدر از این «خالِ بزرگوار» به عنوانِ «ممتازِ عصرِ خود»[۵] یاد می‌کند و همچنین تصریح می‌نماید که «پدر و جدِّ» وی به علوم دین و آنچه این دانشها موقوف بر آنند، اشتغال داشته، «به‌گوشه‌نشینی و صلاح مخصوص بوده‌اند، چنان که هرگز دامن عزّت ایشان به‌گرد فضول دنیا آلوده نبود و پای عزلتشان به خارخار تردد در تحصیل حکام فرسوده نفرسوده».[۶]

عنصرِ ساختاری دیگر در اندیشهٔ فیض، جهانْبینیِ دینیِ جبلْ عاملی است که توسّطِ کسانی چون شیخ بهاءالدّین محمّد عاملی، مشهور به شیخ بهایی (۹۵۳ـ۱۰۳۰ هـق.)، و پدرِ بزرگوارش (شیخ حسین‌بن عبدالصّمد / ۹۱۸ ـ ۹۸۴ هـ ق) ـ رضوانُ اللّهِ علیهما ـ در حوزه‌هایِ علومِ دینی در ایران رواج یافت و ریشه دوانید.

شیخ حسین بن عبدالصَّمَدِ عاملی، دوستِ نزدیک و شاگرد صدیقِ شهیدِ ثانی ـ قُدِّسَ سِرُّهُ الشّریف ـ بود. به نظر می‌رسد وی، پاره‌ای از دغدغه‌ها و نگرانیهایِ شهید را در

جریانِ مهاجرت به ایران با خود آورده و در فضایِ مناسبی که شهریارانِ صفوی فراهم آورده بودند، مجالِ طرح داده باشد.

شهید ثانی، زین‌الدّین‌بن علی عاملی (۹۱۱-۹۶۶ هـ. ق.)، در رسالهٔ فقهیِ از تقلیدالمیّت، از سستی و رکودی که در اهتمام به علوم شریعت پدید آمده، بسختی شِکوه می‌کند و ابراز نگرانی می‌نماید:

«... آلِ الحالُ الی انتقاضِ هذا البِناء، و فَسادِ هذه الطّریقة السَّواء، و اندَرَسَتْ معالمُ هذا الشّأن بینَ أهل الإیمان، و قَلَّتْ أو عَدِمَت کُتُبُ الرّجالِ و الحدیثِ الّتی هی أصول الشّریعة الغَرّاء، و شرطُ التّوصُّلِ إلی تلک المرتبةِ الزّهراء. حتّی أنّ الرجلَ من فضلاء هذا العصر ربّما انْقضی زمانُهُ، و فَنِیَ عمرُهُ، و مَضی دَهْرُهُ، و هو لم یَنظُرْ فی کتابٍ من کُتُبِ الحدیث مثلِ الکافی و التهذیب و الفقیه و غیرها، و لاسعی علی تملُّکِه مع قدرته علیه، و لارآه، بل کثیراً مّا یکون شیخُه و شیخُ شیخِه بهذه المثابة و علی هذه الصفة. فلو أراد الرّجلُ المُستَیْقِظُ الآن أن یتوصَّلَ إلی تحصیل هذه الأصول لم یَکَدْ یَقْدِرُ علیها، مع الإجماع علی أنّ الکتابة هذا الأصول و نظائِرُها و حفظِها و مقابلتِها و تصحیحِها و منبطِها و نقلِها من الواجبات الکفائیّة؛ لتوقّف الواجب، و هو التّفقُّه، علیها.

و من المعلوم أنّ الواجب الکفائی إذا لم یَقُمْ به أحدٌ، تَوَجَّهَ العِقابُ علی جمیعِ المکلَّفین، و کان فی ذلک کالواجب العینی. فأین القلوبُ المُستَیقِظة؟! و أین الألبابُ المُتَنَبِّهة؟! و أین النفوسُ المُتوجِّهة؟! و أین الهِمَمُ العالیة؟! لتَنوحَ علی هذه البلیّة، و تُکْثِرَ العَویلَ علی هذه الرَّزیّة، الّتی لایَلحَظُها اِلّا المتّقون، فإنّا لِلّهِ و إنّا إلیه راجِعون.

و من هذا التّقصیر نَشَأ هذا القُصور، و من هذه الغَفلةِ حَدَثَ هذا الفُتور، و انْدَرَسَتْ مَعالمُ الشّریعة فی سائرالجِهات، و صارت الملّةُ المصطفویّة فی حَیِّزِ الشَّتات ....»[۷]

چُنان که ملاحظه می‌شود، شهید (ره) در عباراتِ خود بر ضعفِ اهتمام به دانشِ حدیث و رجال و کتب این فن، انگشت می‌نهد. این ابرازِ نگرانی، بیشتر نگرنده بر نیمهٔ نخستِ سدهٔ دهمِ هجری است و می‌تواند نمودارِ دغدغه‌هایِ کلانی باشد که خیزشِ حدیثْ پژوهی و حدیثْ گزاری را در نیمهٔ دومِ روزگار شهریاریِ صفویان باعث گردید.

اگر ملّامحمّد أمین استرآبادی را زبانِ گویا و اوجِ أخباریگریِ عصر صفوی و پیرامونِ زمانیِ آن عصر، به شمار می‌آوریم، می‌توانیم ادّعا کنیم دغدغهٔ أخباریگری در

این روزگار دو رویه دارد: یکی نگرانی از بهایی که أصولیان به کارکردِ عقل داده‌اند و از دیدگاهِ أخباری بهایی است گزاف؛ و دوم کم عنایتیِ أصولیان به أحادیث و أخبارِ رسیده از أهلِ بیت علیهم‌السّلام.

اکنون حتّی اگر أمثالِ محمّد أمین استرآبادی را در شیوهٔ دعوتشان به مطالعت و متابعتِ أخبار و أحادیث، افراطی و تندرو بشماریم، با توجّه به ضعفِ اهتمامِ أهلِ آن روزگاران به أخبار و أحادیث، تا اندازه‌ای به او و أمثالِ او حق خواهیم داد، یا به تعبیرِ دقیق‌تر، واکنشِ ایشان را طبیعی می‌دانیم.

بازگردیم و بپرسیم که چرا شهریارانِ صفوی، از بُن به فراخواندن و حمایت کردن از عالمان و مجتهدان و دینْ‌شناسانِ جبل عامل رغبت کردند؟

در این باره فراوان سخن گفته شده است و می‌توان علل و مناسباتِ مختلفی را در زمینهٔ مهاجرتِ عالمانِ جبل عامل به ایران مجالِ طرح داد؛ ولی گویا بنیادی‌ترین نکته آن است که: دولتِ شیعیِ صفوی، نیازمندِ یک برنامهٔ منسجم بر بنیادِ شریعتِ شیعه بود، ولی عالمان و فضاهایِ علمیِ تشیّع در ایرانِ آن روز، فاقدِ قابلیّتِ کافی برایِ ساماندهی و تقریرِ این برنامه بودند.

بنیهٔ علمیِ تشیّع در ایران روبه ضعف رفته بود، و در مقابل یک گرایشِ توده‌ای و عمومیِ دامن‌گستر به تشیّع وجود داشت که از طریقِ برخی نگارشهایِ فارسی و تلقّیِ منبری و واعظانه از مذهبِ شیعه خوراک داده می‌شد. به عبارتِ دیگر، در حالی که عالمانِ متبحّر و کتاب‌شناس و أهلِ استنباط در ایران کم بودند و از رونقِ درس و بحثِ مَدْرَسی کاسته شده بود، یک تشیّعِ بیش و کم مردمی وجود داشت که از معارفِ شیعی بیشتر با کلّیّاتِ آن سروکار می‌داشت. رنگ و نشانِ این تحوّل را که در محیطِ علمیِ شیعیِ ایران اثر گذاشته بود، شاید بتوان در نگارشهایِ فاضلانی چون عمادالدّینِ طبری (زنده در ۷۰۱ هـ.ق.) و ابوسعیدِ شیعیِ سبزواری (سدهٔ هشتم هجری) مشاهده کرد.

همچنین رواج و شکوفاییِ گرایشهایِ صوفیانه و خانقاهی از یکسو، و پیوندهایی که طیِّ سده‌هایِ هفتم تا دهم میانِ تشیّع و تصوّف برقرار گردید، از سویِ دیگر، در رواج یافتنِ یک قرائتِ صوفیانه و خانقاهی از ولایتِ شیعی بسیار مؤثّر افتاد، و بطبع این تشیّع هرچه طریقی‌تر شد، از حیثِ خصوصیّاتِ شریعتی بیشتر رنگ باخت.

در چنین گیرودارى، نهضتِ شیعیِ صفویان واجدِ یک نهاد شد و این «نهاد» شیعی به برنامه و شریعت و عالمانِ متخصّص و سنّتی نیاز داشت که در تشیّعِ توده‌ایِ ایران کمتر یافت می‌شد. در مقابل، جایی به نامِ جبل عامل بود که در آن شمارى از دانشمندان و دین‌شناسانِ صاحبنظرِ شیعی حضور داشتند، ولی مجال و فضایِ باز و امکاناتِ کافی برایِ کار در اختیارشان نبود. طبیعی بود که ایران از ایشان استقبال کند و ایشان نیز ایران را فضایِ مناسبی برایِ فعّالیّتِ دینْ‌پژوهانه بدانند.

حمایتهایِ دولتِ صفویّه می‌توانست عرصهٔ مناسبی را فراهم آوَرَد تا این دینْ‌شناسان در آن به فعّالیّتهایِ ضروری و احیاگرانه در حوزهٔ حدیث و رجال و بازگشت به نصوص و منابعِ کهنِ تشیّع دست یازَند. صفویان چنین زمینه‌ای را فراهم آوردند و این دین‌شناسان نیز هوشیارانه از فضایِ مساعد و مهیّا بهره بُردند. بدین ترتیب، فرآیندِ فرهنگیِ سترگی حاصل شد که بحق می‌توان آن را «تجدیدِ حیاتِ مذهبِ شیعه» خوانْد.

شیخ حسین عبدالصّمد، و بیش از او، پسرش: بهاءالدّین محمّد، کامه‌ها و برنامه‌هایِ جبل‌عاملی ـ از جمله اندیشه هایِ شهیدِثانی ـ را به شاگردان و پیرامونیانِ خویش منتقل کردند و گرمی و رونقِ حدیث پژوهی را دامن زدند.

شیخ بهاءالدّین محمّد ـ رضوان اللّه علیه ـ که «مجدِّدِ دین در آغازِ سدهٔ یازدهم» خوانده شده است[۸]، اگر جُز مجلسیِ یکم (مولانا علّامه محمّد تقی، درگذشته به سال ۱۰۷۰ هـ.ق.) رضوان اللّه علیهما ـ هیچ شاگردی نمی‌پَروَرْد، باز وظیفهٔ خویش را در این باب گزارده بود؛ زیرا وی ـ قدّس سرّه ـ حلقهٔ درسِ حدیثِ پررونقی به پاداشت و در احیای این دانش و بویژه ترویجِ بیش از پیشِ کتبِ أربعه کوششِ فراوان کرد و به زبانِ عربی و فارسی بر کتاب مَن لا یحضره الفقیه شرح نوشت. افزون بر اینها، فرزندِ برومندی چون مجلسیِ دوم (مولانا علّامه محمّد باقر، ۱۰۳۷ـ۱۱۱۰ هـ.ق.) ـ رفع اللّه درجته ـ پرورد که راه پدر را ادامه داد: مجلسِ درسِ رونقمندِ حدیث داشت؛ بر کافی و تهذیب شرحِ محقّقانه نوشت؛ و موسوعهٔ بی‌مانندی چون بحارالأنوار را تألیف فرمود.

به هر روی، نهضتِ موسوعه‌نگاریِ حدیث را در نیمهٔ دوم عصرِ صفوی، باید با دغدغه‌ها و اندیشه‌هایِ دینیِ جبل عاملی در پیوند دانست. فیضِ کاشانی که در این نهضت فعّالانه مُساهمت و مشارکت کرد، خود از شاگردانِ شیخ بهاءالدّین محمّد ـ أعلی

اللّه مقامه ـ محسوب است. خود در رسالهٔ شرحِ صدر می‌نویسد: «پس [از نیل به مرتبهٔ اجتهاد در شیراز] به اصفهان رجوع نمود، به خدمت شیخ بهاءالدّین محمّد عاملی ـ قدّس سرّه ـ رسیده و از ایشان اجازهٔ روایت حدیث گرفته[۹]».

کارِ کارستانِ فیض در این نهضت، نگارشِ الوافی بود که در حکمِ دمیدنِ جانی تازه به پیکرِ کتبِ أربعه است. با توجّه به عنایت و مجاهدتی که این نهضت در جلبِ توجّهِ هرچه بیشتر به کتبِ اربعه می‌نمود، پایگاهِ الوافی در روندِ نهضت، مستغنی از توصیف است.

گسترهٔ این توجّه ـ که فیض نیز در آن سهیم شده ـ آن اندازه است که نعتِ کتبِ أربعه حتّی به شعرِ أهلِ مدرسهٔ آن روزگار درآمده. مرحومِ ملّامحمّد طاهرِ قمی رباعیی دارد دربارهٔ «کتبِ أربعه» که نصرآبادی، احبِ تذکرةالشعرا، آن را نقل کرده است:

دین را کتب اربعه چون جان باشد　　این چار، چهار رکن ایمان باشد
هنگام جهاد نفس این چار کتاب　　چار آینهٔ صاحب عرفان باشد[۱۰]

عنصر دیگر از عناصرِ مؤثّر در ساختارِ اندیشهٔ دینیِ فیضِ کاشانی، جهانْبینیِ دینیِ صدرالدّین محمّدِ شیرازی، مشهور به «ملّاصدرا» (۹۷۹ـ۱۰۵۰ هـ.ق.) ـ رضوان اللّه علیه ـ است که از یک سو ریشه در تکاپوهایِ عقلانیِ فیلسوفانِ مشّائی و اشراقی داشت و از دیگر سو، سخت تحتِ سیطرهٔ تصوّفِ ابنِ عَرَبی و شاگردان و شارحانِ مکتبِ وی بود: فیض از ملّاصدرا به عنوانِ «صدرِ أهلِ عرفان و بدرِ سپهرِ ایقان ... که در فنون علم باطن، یگانهٔ دهر و سرآمد عصرِ خود بود»[۱۱] یاد می‌کند، و ثمرهٔ هشت سال «ریاضت و مجاهده»ی خویش را در «بلدهٔ طیّبهٔ قم» و محضرِ صدرا، «بصیرتی» می‌شمرد که «در فنونِ علمِ باطن» به کف آورده است.[۱۲]

صدرا شاگردِ میر سیّد محمّدباقر داماد و برجسته‌ترین نمودِ مکتبِ فلسفیِ اصفهان است. از دیدگاهِ تاریخ‌نگارانِ اندیشهٔ فلسفی، جای هیچ شبهه‌ای نیست که اگر میرداماد نبود، حوزهٔ فلسفی اصفهان، به این صورت که اکنون شناخته شده است، شناخته نمی‌شد.[۱۳] اساساً حرکتِ حوزهٔ فلسفیِ اصفهان با اندیشه‌های میرداماد آغاز می‌شود.[۱۴]

میرداماد، نه تنها در علومِ مصطلحِ عقلی و فلسفی سرآمدِ روزگارِ خویش به شمار می‌رود، در دانشِ فقه و اصول فقه و حدیث نیز پایگاهی بلند و ممتاز و نگارشهایی

درخورِ عنایت دارد، و بویژه از یک «موقعیّتِ معنویِ خاص» برخوردار است.[۱۵]

محقّقان، از ابتنایِ رشدِ مکتبِ فلسفیِ اصفهان بر زمینه‌ای که سیاستهایِ فرهنگیِ شهریارانِ صفوی فراهم آورده بودند، سخن گفته‌اند، و حکومتِ شیعیِ صفوی را در پیدایی و رشدِ حکمتِ میرداماد و صدرا و ... مؤثّر دانسته‌اند.[۱۶]

حوزهٔ فلسفیِ اصفهان، نمایشگر نوعی اندیشه است که با روایات و احادیثِ اهلِ بیتِ عصمت و طهارت ـ علیهم‌السّلام ـ بسیار نزدیک و هماهنگ است. اندیشه‌مندانِ پرورش یافته در این حوزه، با قرآن کریم و احادیثِ معصومان ـ علیهم‌السّلام ـ الفتی گسترده دارند.[۱۷]

تردیدی نیست که فلاسفهٔ بزرگِ اسلامی با فلسفهٔ یونان از طریق ترجمه آشنایی داشتند، ولی مسائلی که برای این فیلسوفان مطرح بود، عین همان مسائلی نبود که برای فلاسفهٔ یونان مطرح شده بود. مشکلی که فارابی و ابن‌سینا با آن روبه رو بودند، غیر از مشکلی است که افلاطون و ارسطو با آن دست و پنجه نرم می‌کردند. درست است که پرسشهای فلسفی جاودانه و همیشگی است، ولی همین پرسشهای همیشگی در ظروف مختلف و شرایط گوناگون، تفاوت پیدا می‌کند. به همین جهت جریانِ فکرِ فلسفی، در عینِ این که دارایِ هویتِ واحد است، در هر دوری از ادوار تاریخ، از معنی خاص و صورتی ویژه برخوردار می‌گردد. فلسفهٔ اسلامی، در عین این که به کاروانِ همیشه در حرکتِ تاریخِ فلسفهٔ جهان بستگی دارد، دارایِ هویّتِ مخصوصِ خویش است.[۱۸]

یکی از بارزترین وجوهِ تمایزِ تفلسُفِ شیعی در عصرِ صفوی، نسبت به ادوارِ پیشین، آن است که فلسفه مسائل بومی‌تر و ویژه‌تری را در اقلیمِ اندیشهٔ اسلامیِ شیعی به مُداقّه می‌نشیند.

کسانی چون میرداماد و ملّاصدرا و گستراندگانِ دبستانِ اندیشگیِ ایشان، آشکارا، گاه و بیگاه، تفلسُف را به خدمتِ توضیحِ دشواریهایِ تفسیر و حدیث گرفتند و کوشیدند از طریقِ اندیشهٔ فلسفی مشکلاتِ نصوصِ دینی را بر دریابندگان آسان سازند.

گسترهٔ فلسفهٔ اسلامی، با نصوصِ دینی و متون مذهبی بیگانه نیست، و در جریانِ فلسفی، از تأمّل و سلوک و شهود نیز سخن گفته می‌شود[۱۹]؛ و همین ویژگیهاست که در عصرِ میرداماد و صدرا پررنگ‌تر و جاندارتر گردیده و فربه و تنومند شده است.

در جایی که برخی از ناقدان، دستاوردهایِ حوزهٔ فلسفیِ اصفهان را التقاطی و ویرانگر می‌بینند، بسیاری دیگر معتقدند که: «آنچه در حوزهٔ فلسفی اصفهان انجام پذیرفت، التقاط و تلقین نبود، بلکه انس و الفت با روایات و آشنایی با معارف اهل بیت عصمت و طهارت ـ علیهم‌السّلام ـ افقی از معرفت برابر چشم اندیشه‌مندان این حوزهٔ فلسفی گشود که می‌توانستند بین ابن‌سینا و سهروردی نوعی هماهنگی مشاهده نمایند. این افق جدید فکری، آنچنان وسیع و گسترده بود که در آن عقل با وحیِ الهی سازگار می‌گشت و اختلافی میانِ حکمِ بشری و دینِ خداوند دیده نمی‌شد».[۲۰]

قرنها پیش غزّالی در تهافت‌الفلاسفه بیست پُرسمان از پُرسمانهایِ فلسفی را به نقد کشیده و از جمله در سه پُرسمان، نظرِ فیلسوفان را برخلافِ شریعت اسلامی شمرده و ایشان را تکفیر کرده بود.[۲۱] این کتاب تأثیری چشمگیر بر همهٔ جهانِ اسلام، خصوصاً جامعهٔ سنّی نهاد؛[۲۲] و به قولِ برخی در افولِ اخترِ فلسفه‌ورزی میانِ اهلِ تسنّن بسیار مؤثّر افتاد.

سخت دور است که موضعگیریِ غزّالی و امثالِ او، در جهت‌گیری متشرّفانهٔ فلسفه در جهان تشیّع مؤثّر نبوده باشد. آیا می‌توان پنداشت خواجه نصیرالدّینِ طوسی ـ قَدَّسَ اللّهُ روحَه العزیز ـ و پسینیانِ او، حتّی خودِ صدرا، که با نقّادیهایِ باریکْ‌بینانهٔ امثالِ فخرالدّین رازی پنجه در پنجه می‌افکندند، ولو غیرمستقیم، از غزّالی اثر نپذیرفته باشند؟

فیض ـ آنگونه که خود بازگفته است ـ هشت سال در قم و دو سال در شیراز با صدرا محشور بوده، و به مُصاهَرَتِ وی نیز رسیده است.[۲۳] گفته شده است که دیوانِ شعرِ صدرالمتألّهینِ شیرازی را فیضِ کاشانی گردآوری کرده؛[۲۴] همچنین «عنوانِ قلمی» (/ تخلّصِ شعری)یِ «فیض» را نیز وی به اشارهٔ ملاصدرا برگزیده.[۲۵]

با همهٔ این پیوندها، فیض را نباید در اندیشه از پیروانِ صدرالمتألّهین پنداشت، زیرا وی اگرچه در حکمتِ صدرایی نیز قلم زده است، اندیشه‌گری مستقل و صاحبِ مسلک و مشربِ خاص محسوب می‌شود، و برغم همهٔ اشتراکات، افتراقاتی جدّی نیز نسبت به دین‌نگریِ صدرایی دارد.

شاید بتوان گفت که فیض و صدرا بیش از تَفَلسُف، در تصوّف همسو ماندند.

مکتبِ صدرا آشکارا وامدارِ تصوّفِ ابن‌عربی بود و فیض هم به این دبستانِ عرفانی

تعلّق داشت. در حقیقت نحلهٔ تصوّف‌گرایی که از سیّد حَیْدرِ آملی ـ أعلی اللّه مقامه ـ به این سو در تشیّع رسوخ یافت، بر ایشان اثرِ فراوان گذاشته بود.

ابن عربی یکی از گفتگو برانگیزترین صوفیانی است که تاریخ اندیشهٔ صوفیانه به خود دیده است؛ تا اندازه‌ای که شیوهٔ داوری دربارهٔ وی را، یکی از ممیّزاتِ بنیادین اندیشگی در هر یک از اندیشه‌گرانِ پس از او، می‌توان به شمار آورد.

فیض، را در شمارِ «معذوردارندگانِ» ابن عربی یاد کرده‌اند؛ برین بنیاد که وی در کتاب بشارة‌الشّیعة اقوال و دعاوی ابن‌عربی را بی‌اساس خوانده و نوشته است که در اثر عزلت و خلوت و شدّت ریاضت عقلش پریشان شده و دچار توهّم گردیده و در نتیجه متوهّماتِ خویش را حقایق پنداشته است.[۲۶]

او در کتاب «بشارة‌الشّیعة»، اگرچه ابن عربی را شیخِ اکبرِ صوفیان و از أئمّهٔ این جماعت و یکی از رؤسای معرفت خوانده و وفور علم و دقّتِ نظرش را ستوده است، از اختلالِ عقل و گمراهی و گمگشتگیِ او هم سخن به میان آورده.[۲۷]

بسیاری از نگرشها و نگارشهایِ فیض، بی‌گفت و گو، در راستایِ گزارشِ میراثِ صوفیانهٔ ابن عربی، و بخشی از دنبالهٔ متشیّعانهٔ مکتبِ وی در ایران است. حتّی گفته‌اند: «کلمات مکنونه را می‌توان شرح مختصری بر کتاب فصوص الحکم ابن عربی و اقتباسی از نقدالنّصوص جامی دانست».[۲۸]

یکی از آثارِ فیض، منتخبِ فتوحاتِ مکّیّهٔ ابن‌عَرَبی است که از بعضِ ابوابِ آن کتاب فراهم ساخته و خوشبختانه نسخه‌ای هم از آن موجود است.[۲۹] نمی‌توان گفت فیض از طریقِ صدرا با ابن عربی و مکتبِ وی آشنا گردیده، ولی بی‌گمان همدمی با صدرا این آشنایی را ژرفتر ساخته است. از بُن، اثرِ دانشوری چندسویه چون صدرا هم، بر این مُجالس و شاگردِ نکته‌یاب، محدود به سویه‌هایِ تَفَلْسُف و تصوّف نبوده است.

فیض در دانشِ حدیث هم از شاگردانِ صدرا به شمار است.[۳۰] جمعِ میانِ علومِ عقلی و نقلی یکی از مشخّصاتِ بارزِ متفسلفانِ بزرگِ عصر صفوی، چون فیضِ کاشانی و محقّق سبزواری و آقاحسین خوانساری و فاضل هندی است؛[۳۱] و صدرا خود از حدیث‌پژوهانِ بنامِ عصرِ صفویّه هم به شمار می‌رود.

از میان عناصر ساختاریِ سهیم در اندیشهٔ فیضِ کاشانی، عنصرِ بسیار مهمِ دیگر،

جهانْبینیِ ابوحامدِ غزّالی (۴۵۰-۵۰۵ هـ.ق.) بود؛ بویژه آنچه در احیاءُ علومِ الدّین و المُنقِذ من الضّلال بر ذهن و زبانِ وی حکمفرما بوده است. براین اساس، فیض را تا حدودی می‌توان ابوحامدِ شیعی دانست؛ چه، او در بسیاری از دغدغه‌ها و اندیشه‌ها و پویه‌ها ـ راست ـ به ابوحامد می‌مانَد و از آثار و افکارِ وی تأثیر فراوان پذیرفته است.

المحجّة البیضاء او که ویراست و تهذیب و تنقیح و تتمیمِ متشیّعانهٔ احیاءُ علوم الدّینِ غزّالی است، بهترین نمودِ این هماهنگیِ شگرف است. فیض خود دربارهٔ المحجّة البیضاء می‌نویسد: «... هو تهذیبٌ و تنویر لإحیاءِ علومِالدّین مِن مُصَنَّفاتِ أبی حامد الغزّالی و تجریدٌ له مِن البِدَع و الأهواء و تأییدٌ لِمَطالِبِه الحَقَّة بِأخبارِ الْأَئِمّةِ الهُدی ـ صلواتُ اللّهِ علیهم ـ و کلماتِ شیعتِهم العُلَماء. ... و کأنَّهُ هُوَ الإحْیاء الَّذی صارَ شیعیّاً إمامیّاً ...».[۳۲] سخنِ اخیرِ فیض بجد تأمّل خیز است: پنداری **المحجّة البیضاء**، همان **احیاء علوم الدّین** است که به مذهبِ شیعهٔ امامیّه درآمده است.

غزّالی، زمانی که خوابناکیِ جامعهٔ اسلامی و دیگرگونیِ سیمایِ شریعت و انحرافِ دینْشناسان و دینْورزان را مشاهده کرد، با دغدغهٔ اصلاح، احیاء علومِالدّین را نوشت تا دین و دانشِ دین را زنده گرداند؛ فیض هم که چنین درد و چُنان دغدغه‌ای را در زمانهٔ خویش دریافت، کوشید با احیایِ مجدّدِ احیاء علومِالدّین، و نقد و تهذیبِ آن بر بنیادِ مذهبِ امامی، دردِ زمانهٔ خویش را درمانگر باشد.[۳۳]

فیض در المحجّة البیضاء، احیاء علوم الدّین را از دو گرایش به پیراستن گرفته: یکی تسنّنِ غزّالی، و دیگر، صوفی‌گراییِ دست و دل‌بازْوارِ ابوحامد.[۳۴]

غلظتِ صوفیانهٔ احیاء علومِالدّین از دیرباز موردِ انتقادِ ناقدانِ فریقین بوده است و خودِ اهلِ سنّت هم به سبب پاره‌ای آلایشهایِ صوفیانه از آن آزرده‌اند. ابن‌جوزی گفته است: «... ابوحامد غزّالی کتاب احیاءالعلوم را در طریقِ صوفیان نوشت و آن را از احادیثِ دروغ بینباشت و در علم مکاشفه صحبت کرد و از قانون فقه بیرون رفت».[۳۵]

فیض در المحجّة البیضاء تا حدودِ زیادی صوفیانه‌هایِ ستبر غزّالی را سترده و پیراسته. نمونه را، بابِ وجد و سماع را به کلّی فروانداخته و تصریح نموده است که سَماع و وَجد ـ بدین شکل و معنا ـ در مذهبِ شیعه جایی ندارد.[۳۶]

باری، در انتقاد از بدعتهایِ صوفیّه، لحنِ فیض گاه یادآورِ تلبیسِ ابلیسِ ابن جوزی و

گاه مانندِ سخنانِ غزّالی در احیاء و کیمیای سعادت است.[۳۷]

اساساً، ابن جوزی و غزّالی ـ هرچند در کیفیّت و چون و چندِ نقّادیهاشان پذیرفته و مقبول نیستند ـ در شکل‌گیریِ زبان و اسلوبِ انتقادهایِ آسیب‌شناسانه در حوزهٔ دین، نقشِ زیادی داشته‌اند. این زبان و اسلوب ـ بویژه به سببِ مایه‌ها و موضوعاتِ همسان و مشترکِ فراوان در آسیب‌شناسیِ دینیِ ادوارِ مختلف ـ در نگرشها و نگارشهایِ پسینیانشان بازتاب یافته است.

از مشترکاتِ قابلِ مطالعه در فیض، غزّالی، ابن جوزی و ... نگرانی ایشان از رواجِ تقلیدهایِ نابجا و تکاپوستیز در میانِ دینداران است.

ابن جوزی در تلبیس ابلیس طریقِ تقلید و مقلِّدْ آئین بودن را نکوهش کرده و آن را راهی برای درآمدن ابلیس به اندیشهٔ آدمی شمرده است.[۳۸] غزّالی و فیض هم، بویژه در واپسین نوشتارهایِ خود، از بسیاری اعتقادات و رفتارهایِ تقلیدی، بویژه در میانِ عالمانِ دین، شِکوه و انتقاد می‌کنند.

غزّالی فخر می‌کرد و می‌گفت: «من در عقلیّات مذهب برهان دارم و در شرعیّات مذهب قرآن؛ نه ابوحنیفه را بر من خطّی است و نه شافعی را بر من براتی».[۳۹]

فیض هم مبتهجانه از «بصیرتی» که «در علم حلال و حرام و سایر احکام حاصل کرده» تا به برکتِ آن «از تقلیدِ کسان مستغنی شد»، یاد می‌کند[۴۰]، از توفیقِ حق سبحانه و تعالی، این را می‌داند که «در هیچ مسأله محتاج به تقلیدِ غیرِ معصوم نبود»[۴۱]، و خود را از «مقلّدان اهل بیت معصومین [علیهم‌السّلام] و متابعانِ شرع»[۴۲] قلمداد می‌کند.

فیض در محاسبهٔ سلوک و نقدِ حالِ پیشین خود نیز با غزّالی مشابهتِ فراوان دارد. از جمله، رسالهٔ الانصافِ وی، به قولِ زنده‌یاد استاد دکتر عبدالحسینِ زرّین‌کوب، داستانِ سلوک عقلی و روحانیِ فیض را به شیوهٔ المُنْقِذمِن الضّلال و همان لحن و سبکِ غزّالی در بردارد.[۴۳]

افسوس! برخلافِ غزّالی که از روزگارِ خود تاکنون حضور و نفوذی وسیع و پردامنه در جهانِ اسلام داشته و ـ به قولِ محمّد عابد الجابری ـ بعید است که به این زودی‌ها از این حضور دست بردارد[۴۴]، فیض و ذهنِ خلّاق و دانشِ وسیعِ او ـ آنگونه که می‌باید ـ در نوزایشِ دینیِ جهانِ تشیّع دخالت داده نشد و آثارِ او ـ اگرچه رونوشتهایِ فراوان

یافت و بارها به چاپ و ترجمه و تصحیح رسید[۴۵] ـ آنگونه که خودِ او مـی‌ساخت و می‌خواست ـ یعنی به طرزی نوزاینده و تحوّل آفرین و اصلاحگر ـ خوانده نشد و موردِ بازخوانی و تأمّل قرار نگرفت.

خودِ این که چرا غزّالی چنین حضورِ مستمرّ و نافذ ـ و گاه: آزارنده و بازدارنده‌ـای یافت، ولی فیض به عنایتْ و درایتْ خوانده و بررسی نشد، و این که چرا غزّالی هم در وجدانِ موافقان و مؤیّدانش حاضر است و هم در ذهن معارضانش[۴۶]، ولی فیض خیلی زود به «تراث» سپرده شد، موضوعِ یک بررسی و کاوشِ عمیق است.

عنصرِ دیگری که در ساختمانِ فکر و فـرهنگِ فـیض بسـیار اثـرگذار بـوده است، جهانْ‌بینیِ دینیِ طاووسی است؛ یعنی شیوهٔ دینْ‌نگریِ سیّد رضی‌الدّین علی‌بن موسی بن جعفربن طاووس (۵۸۹ـ۶۴۴ هـ.ق.) ـ قَدَّسَ اللّهُ رُوحَه العَزیز.

ابن طاووس ـ قُدِّسَ سِرُّه الشَّریف ـ در اندیشه و مشرب، گرایشهایِ روشنِ اخباری دارد. نگارشهایِ بازمانده از وی، تصویرِ روشنی از اندیشه و مسلکِ فقهیِ او به دست نمی‌دهند ـ و اساساً او در حوزهٔ فقه کمتر قلم فرسوده است ـ ولی در آنچه به کلام و اعتقادات (به معنایِ عامِّ آن) بازمی‌گردد، پرهیزِ وی از کلامِ غیرِ اخباری ـ که او آن را به معتزله منتسب می‌دارد ـ تردیدناپذیر است، و ـ چُنان که جایِ دیگر بـه تـفصیل نشـان داده‌ام ـ از این منظر، نقطهٔ مقابلِ علّامهٔ حلّی ـ رضوان اللّه علیه ـ است. در حقیقت، نه فقط در فقه، که در کلامِ شیعه نیز از دیرباز دو گرایشِ اصولی و اخباری وجود داشته است که در سدهٔ هفتم علّامهٔ حلّی و ابن طاووس ـ أعلی اللّه مقامهما ـ نمودارِ این دو گرایش می‌توانند بود.

ابن طاووس و آثار و آرای او ـ که در میانِ پسینیانش رواج و تداولِ فراوان یافت ـ در رسوخ دادن و رواج بخشیدن به این نگرش در سده‌هایِ سپسین بسیار أثرگذار بود. جوهرِ همین اندیشه‌ها بود که در آثارِ برخی أخباریان، بشدت ستبر و غلیظ و فربه شد.

ملّا محمّد أمین استرآبادی، در کتابِ نامدارش الفوائدالمدنیّه ـ که شاید بنیادی‌ترین اثرِ اخباریگری در سده‌هایِ واپسین به شمار آید ـ به گستردگی از متکلّمان و مجتهدان (که به «دانش اصول» اتّکا می‌کنند) انتقاد می‌کند. وی دو فقیهِ متقدّم شیعه، ابن جنید و ابن عقیل عمّانی، را از نخستین کسانی می‌شمارد که با تکیهٔ افراطی بر عقل از طریقهٔ اهل

بیت ـ علیهم السّلام ـ انحراف یافتند؛ سپس حُسنِ ظنِّ شیخِ مفید به این دو تن، به شریفِ مرتضی و گروهی دیگر از عالمانِ شیعی سرایت کرد و سبب شد مجالی برایِ نفوذِ آراء و روشِ ایشان در تفقّهِ امامیّه پدید آید. دامنهٔ این نفوذِ روش و شیوعِ آراء به علّامهٔ حلّی رسید و این طریقه راگسترش داد. پس از وی نیز شهیدِ اوّل و شهیدِ ثانی در ترویجِ آن مؤثّر افتادند و این شیوه بسط و رواجِ فراوان یافت.[۴۷]

هرچند عالمانی چون فیضِ کاشانی، و سده‌ها پیش از او، ابن طاووس، به گواهیِ آثارشان، خطِّ سیرِ انحراف (انحرافِ مفروض) را دقیقاً بدین شکل نمی‌دیده و ترسیم نمی‌کرده‌اند، اما باید پذیرفت که استرآبادی در پاره‌ای از تحلیلهایش منفرد نبوده، ایشان هم بیش و کم به وقوعِ چُنین انحرافات و لغزشهایی معتقد بوده‌اند.

ملّا محمّد امین استرآبادی معتقد است کتابهایِ کلامی و اصول فقهِ عامّه در آغازِ عصرِ غیبتِ کبری زمینهٔ لغزش و انحراف و التقاط را در ابن‌جنید و ابن عقیل فراهم آورد و نحوهٔ برخوردِ آمیخته به حسنِ ظنِّ شیخِ مفید و اصحاب و پیروانِ او با این دو تن، مجالِ خردگراییِ افراطی و آمیزش با اندیشه‌هایِ عامّه را در علمِ کلام و اصولِ فقهِ شیعه فراهم و فراهمتر کرد.[۴۸]

بی‌تردید مناسبت و مشابهتِ برخی سخنان که در سده‌هایِ پیش و در کتاب کَشف‌المَحَجَّه از قلمِ ابن طاووس تراویده بود و آنچه فیض در کلماتِ طریفه‌اش در این أبواب می‌گوید، با آرای این اخباریِ ستیهنده و دشمن تراش، بر تیزبینان و نکته‌سنجان پوشیده نیست.

ابن طاووس که از مشرب و مسلکِ معتزله و پیروانِ ایشان پرهیز می‌داد، بیش از کلامِ استدلالیِ اصطلاحی معتزلی‌وار، به نوعی دینِ فطری و اقتباسِ عقاید از دلِ مأثورات دعوت می‌کرد.[۴۹]

فیض که آشکارا در شعاعِ اندیشهٔ ابن طاووس قرار داشت و گزیده‌ای از همین کشف‌المحجّه را ـ با پاره‌ای افزایشها ـ ترتیب داده، به نامِ تسهیل السّبیل بالحجّة موسوم ساخته است[۵۰]، یکی از کسانی بود که این شیوهٔ دین‌نگری را بجدّ پی گرفت.

فیض با آن که خود فیلسوف و عالمِ بزرگِ علومِ عقلی هم به شمار می‌رفت، شاید در تحقّقِ نگرشهایش در بابِ دانشِ کلام و طریقِ شناختِ اعتقادات و اصولِ دین از برخی

همنظرانِ پیشین و پسینش کامیاب‌تر بود. اگر ابوابِ آغازینِ منهاج النّجاةِ فیض را، به عنوانِ مثال، با بخشِ اعتقاداتِ رسالهٔ اسطَنْبولیّه‌یِ شهیدِ ثانی بسنجیم، درخواهیم یافت که شهید اگرچه بر کلام خُرده می‌گرفت و با شیوهٔ متکلّمان چندان بر سرِ مهر نبود[۵۱]، و با ذهن و زبانی متکلّمانه به تبیینِ اصولِ اعتقادات پرداخته است، ولی فیض اتّکای تام بر «کتاب» و «سنّت» نموده، و در عمل، بیشتر از شیوهٔ متکلّمانه دوری گزیده است. او بعضِ معاصرانش را نیز از «خوض» در «اصول و معاد» نهی کرده؛ «چراکه مردمان را در این امور به زیاده از مجملات تکلیف نکرده‌اند».[۵۲]

فیض در منهاج النّجاة در بابِ «عقائد» می‌نویسد:

«امّا العقائد، فأقلُّ مایجبُ اعتقادهُ علی المکلّف، هو ما ترجمةُ قولِ: لا الهَ الّااللّه، محمّدٌ رسول اللّه.

ثمّ اذا صدّق الرسولَ فعلیه أن یُصَدِّقَه فی صفاتِ اللّه، من العلم و القدرة، والارادة و الکلام و غیرها، و الیوم الاخر من الجنّة و النّار و الصّراط والمیزان والحساب و غیرذلک، و تعیین الامام المعصوم بنصّه علیه. کلّ ذلک بما یشملُ علیه القرآن من غیر مزید برهان، و لایجبُ علیه أن یَبْحَثَ عن حقیقة الصّفات، و أن الکلام و العلم و غیرهما حادث أو قدیم. بل لو لم یخطُر أمثالُ هذا بباله و مات، ماتَ مؤمناً؛ و لم یُکَلِّفْ رسولُ‌اللّه العَرَبَ بأکثرَ من ذلک.»[۵۳]

فیض در رسالهٔ راهِ صواب می‌گوید: «بهترین طریق آن است که همهٔ امّت، جمیع مسائل شرعیّه را از اصول و فروع از پیغمبر (ص) یا از اوصیای پیغمبر (ص) که از خطا و زلل معصومند اخذ نموده به آن متمسّک شوند و در هر چه حکمی معتبر نرسیده باشد، توقف نمایند و به عقل ناقص خود تصرّف نکنند ....»[۵۴]

وی، این روش را «طریق قدمای مشایخ امامیّه ـ رضوان اللّه علیهم ـ» می‌شمرد[۵۵]، و روی آوردن به «کلام» و «اصولِ فقه» راکه به عقیدهٔ او برساختهٔ اهلِ ضلالت‌اند، ناشی از مخالطت بعضِ امامیّه با عامّه قلمداد می‌کند.[۵۶]

این ذهنیّت، کاملاً بر شیوهٔ فیض در نگرش و نگارش سایه افکنده است. شیوهٔ او ـ چُنان که بعضِ محقّقان اشاره کرده‌اند ـ آن است که در هر چیز نخست به ذیلِ «کتاب» و «سنّت» تمسّک می‌جوید و «کتاب» و «سنّت» را معیارِ ردّ و قبول و تحسین و تقبیح قرار

می‌دهد. حتّی مشروعیّتِ عنصرِ «عقل» را بیشتر از منظرِ آیات و روایات می‌نگرد. هر چیز دیگر، اعمّ از قصص و اشعار و وصایا را، در واقع، به عنوانِ شارحِ آنچه از کتاب و سنّت برگرفته و برایِ تقریبِ افهام به قلم می‌آوَرَد. واژگان و عبارات را هنرمندانه می‌چیند و ـ باگونه‌ای الهام‌پذیری از زبانِ قرآن و حدیث ـ در انشایِ دلاویزش از ابتذالِ بیانی سخت می‌پرهیزَد.[۵۷]

باید دانست اگر روشِ اصولیان ـ به قولِ فیض و همنظرانش ـ با مکاتبِ عامّه بی‌پیوند نیست، روشِ اخباری نیز چُنین می‌تواند بود.

امروزه هیچ پژوهندهٔ متن‌شناس و خبیر در این که مسلکِ کلامیِ اشعری و مذهبِ ظاهری، در آراء و اندیشه‌هایِ عالمانِ اخباریِ امامی بی‌تأثیر نبوده است[۵۸]، تردید روا نمی‌دارد.

امّا در مقابل تفصیل، برخلافِ کسانی که می‌گویند: «آنچه طریقهٔ اخباریان را با مسلک اشعری و مذهب ظاهری ارتباط می‌دهد، جز جمود بر ظواهر چیز دیگری نیست»[۵۹]، باید گفت: پُرسمانِ مناسباتِ اندیشگی و فرهنگیِ اخباریانِ شیعی با اشعریان و ظاهریان لختی قابل مطالعه دقیق‌تر است، و اگر چنان باشد که ادّعا شده، لزومی ندارد برایِ «وجهِ اشتراک»، به «تأثیر» و «تأثّر» قایل شویم.

بی‌تردید اخباریانِ شیعه در دائرهٔ تأثّرِ مستقیم از اشعریانِ پرتحرّکی چون ابوحامدِ غزّالی بوده‌اند. افزون بر آن، برخی دغدغه‌ها و شیوه‌هایِ مشترک و هماهنگ و همسویِ ایشان، دستاوردهایِ مشترک و همگون برایِ هر دو گروه به بار آورده است.

بدین ترتیب، همان‌گونه که فیض از نقل کردنِ «مذاهبِ اهلِ بدع و ضلال» و «عوام را بر این فکرها انداختن» ـ در ضمنِ بحثهایِ کلانی ـ بیمناک است و حاصلِ آن را جز «زیادتی حیرت و افزونی جهالت» نمی‌بیند[۶۰]، غزّالی هم در احیاء علوم‌الدّین و برخی از دیگر نگارشهایش می‌کوشد تا دینْوَرزان و دین‌آموزان را از غور و خوضِ مفرط در کلام بازدارد و اشتغال به مباحثِ کلامی را تنها در حدِّ ضرورت روا می‌دارد.

متأسّفانه بسیاری از منتقدان، از قدیم و جدید، توجّه نکرده‌اند که پیداییِ دو گرایشِ اصولی و اخباری در هر دین و مذهب چه اندازه طبیعی است: طبعاً کسانی هستند که به تعقّل و استدلالِ برونی بها و مجالِ بیشتری می‌دهند، و در مقابل، کسانی که بها و مجالِ

کمتری می‌دهند. همچُنین است مجالی که دین‌ورزان به تمسّک به ظاهر، شهود، دریافتهایِ باطنی و ... می‌دهند و براساسِ آن ظاهری و باطنی، و شریعتمدار و صوفی، و ... می‌شوند.

منْ بنده نه اخباری‌ام و نه اشعری؛ ولی اعتراضِ شتابناک و پرخاش‌آلود بر اخباریگری و اشعریگری را نیز ـ که نقدِ رایجِ روزگارِ ماست ـ معقول و مفید نمی‌بینم.

مخالفتِ منتقدانِ فلسفه یا منطق یا علمِ اصول را بر مخالفت با عقل حمل کردن، ناشی از ساده‌اندیشی و احیاناً کوته‌بینی و گاه غرضْ‌ورزی است. اینچنین داوریِ نامنصفانه و غیرواقعی و دروغ‌آمیزی ـ که متأسّفانه رواجِ بسیار هم دارد ـ حقایقِ تاریخیِ تمدّن ما را وانمی‌نمایانَد و شایان ذکر است که نه تنها خردستیزی به معنایِ مطلق و کلّی‌اش در این منتقدان دیده نمی‌شود، بلکه بسیاری از این منتقدان در عقلیّات پایگاهی بلند دارند یا لااقل خرد را می‌ستایند.

به هر روی، حتّی اصولیانِ فلسفه‌گرایی که اخباریگری را مددکارِ جمودِ فکری و تاحدودی مانعِ رشدِ اندیشهٔ شیعی شمرده‌اند، فیضِ کاشانی را از حیث عنایت به مباحثِ عقلی و نگرشِ ژرف و دیدِ وسیعِ علمی‌اش، نمونه‌ای متفاوت یافته‌اند.[۶۱]

متفاوت بودن فیض، نه گروگانِ آگاهیِ ژرفِ او از کلام و فلسفه، که ـ به گمانِ بنده ـ بیشتر پیامدِ حُریّتِ اندیشگی و استقلالِ فکریِ اوست. در همین اخباریگری که فیض از ابن‌طاووس ـ رضوان اللّه علیهما ـ بسیار اثر پذیرفته است، گاه بوضوح با وی اختلافِ نظر و اختلافِ مشرب دارد. یکی از بارزترین وجوهِ تفاوت میانِ فیض و ابن‌طاووس، در شیوهٔ ترسیمِ بُعدِ اجتماعیِ دین و سویهٔ اجتماعیِ زندگانیِ عالمانِ دینی است.

اشتروثمن Strothmann خواجه نصیرالدّینِ طوسی را به عنوانِ «مردِ سیاست و عمل» با ابن‌طاووس می‌سنجد و ابن‌طاووس را «تجسّمِ جریانِ تسلیم و سکوتِ شیعی» و واجدِ «زندگی بی‌حادثه و انزواگرایانه» دانسته است. سخنِ اشتروثمن مبالغه‌آمیز است، ولی به طورِ کلّی توصیفِ مناسبی به نظر می‌رسد. ابن‌طاووس معتقد بود که اختلاط در جامعه را باید به حدِّ اقلِّ ممکن فروکاست؛ بویژه به فرزندش اخطار می‌کند که از اشتباهِ اختلاط با حکّام برحذر باشد و برای او توضیح می‌دهد که چگونه خود از پذیرفتنِ دعوتِ حُکّام و وزراء امتناع می‌نموده است.[۶۲]

این سلوکِ اجتماعی، با تقوایِ درخشان و خیره کنندهٔ ابن طاووس و تلقیّی که از حیات و مرگ و پرهیزِ اجتماعی داشته، در پیوند است. بطْبع، فیض هم به سببِ تقوایِ عالمانه و تشرّع و نیز زهدگرایی و باطن‌گراییِ خویش از چنین خصوصیّاتی برخوردار است و نه تنها پدر و نیایِ او «به گوشه‌نشینی و صلاح مخصوص بوده‌اند»[۶۳]، بلکه خود او نیز ترجیح می‌داده است در کاشان به قناعت و فراغت روزگار بگذرانَد و کُنجِ قناعت و انزوا را به گنجِ دنیا ندهَد و بر بامِ تجرّد و آزادی طبلِ استغنا بزند.[۶۴] با این همه، بنابر وظیفهٔ قیام به امر به معروف و نهی از مُنکر، عاقبت در عصرِ شاه عبّاسِ ثانی به میدان می‌آید، و هرچند در پیِ اشکال‌تراشی‌ها و فتورِ عزمِ شاه، باز گوشه‌ای می‌گیرد و در عافیتِ عزلت به سر می‌بَرَد، در بخشی از حیاتِ خود فعّالانه در عرصهٔ سیاست و اجتماع وارد می‌گردد.[۶۵]

روی هم رفته، فیض در عرصهٔ اجتماعی فعّالتر است و در جامعهٔ پیرامونِ خویش بیش از ابن طاووس شرکت می‌جوید. پذیرفتنی است که بهره‌ای از کناره‌جوییِ ابن طاووس را با چگونگیهایِ سیاسیِ روزگارِ او و تغلّبِ اهلِ تسنّن و مغولان، یکی پس از دیگری، در پیوند بدانیم؛ ولی این تنها بهره‌ای از انزواپیشگی و عدم دخالتِ ابن طاووس را در اجتماع، پوشش می‌دهد. در کنارِ این واقعیّت، روحیهٔ پُربیم و پرهیزِ ابن طاووس است که ـ برخلافِ فیض ـ او را از اِفتاء و استنباطِ فروع نیز دور می‌سازد؛ بیم و پرهیزی که ریشه در تلقّیِ خاصِّ وی از حیاتِ طیّبهٔ متّقیانه دارد.

ابن طاووس ـ اعلی اللّه مقامه ـ در اجازه‌اش به شیخ جمال‌الدّین یوسف بن حاتمِ شامی ـ رضی اللّه عنه ـ می‌گوید:

«و اعلم انّنی انّما اقتصرتُ علی تألیف کتاب غیاث سلطان الوری سکّان الثّری من کتب الفقه فی قضاء الصّلوات، و لم أُصنّف غیر ذلک من الفقه و تفریغ المسائل و الجوابات لأنّنی کنتُ قد رأیتُ مصلحتی و معاذی فی دُنیای و آخرتی من التّورّع عن الفتوی فی‌الأحکام الشّرعیة، لأجل ما وجدتُ من الاختلاف فی‌الرّوایة بین فقهاء اصحابنا من التّکالیف النّفلیّة، و سمعتُ کلام اللّه جلّ جلاله یقول عن أَعزّ موجود من الخلائق علیه محمّد ـ صلّی اللّه علیه و آله ـ: (وَلَو تَقَوَّلَ عَلَیْنا بَعْضَ الأَقاویل * لَأَخَذْنا مِنْهُ بَالْیَمین * ثُمَّ لَقَطَعْنا مِنْهُ الوَتین * فَما مِنْکُم مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حاجِزین) [س ۶۹، ی ۴۴ـ۴۷] ولو صنّفتُ

کتاباً فی‌الفقه یعمل بعدی علیها کان ذلک نقصاً لتورّعی عن الفتوی و دخولاً تحت خطر الآیة المشار إلیها، لأنّه جلّ جلاله إذا کان هذا تهدیده للرّسول العزیز الأعظم لو تقوّل علیه، فکیف کان یکون حالی إذا تقوّلتُ عنه جلّ جلاله و أفتیتُ أو صنّفتُ خطأً أو غلطاً یوم حضوری بین یدیه!».[۶۶]

بعضی احتمال داده‌اند که سببِ پرهیز خود جمال‌الدّین یوسفِ شامی هم از تصنیف و تألیف در شاخهٔ فقه ـ برغمِ بلندیِ پایگاه و دقّتِ نظرش در این علمِ شریف[۶۷] ـ چنین استدلالی بوده،[۶۸] و چه بسا در این باب از استادش، ابن طاووس ـ رضی اللّه عنهما ـ راه آموخته باشد.

به هر روی ـ چنان که می‌دانیم ـ فیض در این زمینه ـ یعنی نگارشِ فقهْ نامه‌ها و اِفتاء ـ فعّالیّتِ گسترده دامنی داشت و بسانِ یک وظیفه در این گونه امور نگریسته و دخیل شده بود. وی در بندِ «سا» از الکلمات الطّریفه‌اش تصدّیِ فقیهانه را در جایی که لازم باشد ـ خواه در حوزهٔ نظر و خواه عمل ـ وظیفهٔ اهلیّتمندان می‌شمرد و کسانی را که در این باب امساک و دوری پیشه می‌کنند، موردِ نقد قرار می‌دهد.[۶۹]

بطبع، ابن طاووس مصداقِ کسانی که موردِ ملامتِ فیض‌اند، نیست، ولی در این میانه تفاوتِ زاویهٔ نگرش این دو عالم نیز به بعد اجتماعیِ دین و دین‌ورزی آشکار می‌گردد.

از دیگر ناهمسانیهایِ شخصیّتِ فرهنگیِ فیض و ابن طاووس ـ اعلی‌اللّه مقامهما ـ ناهمسانی در چندو چونِ باطن گرایی و تلقّی از بُعدِ عرفانیِ دین است. برخلاف ابن طاووس که نمودارِ زُهدگراییِ سختگیرانه و خایفانه است، ولی رنگ و بویِ تصوّفِ رسمی و اصطلاحی در آثار و گفتارِ وی دیده نمی‌شود، فیض تا حدودی با تصوّف اصطلاحی دادوستد داشته، از حال و قالِ صوفیان نشان پذیرفته است. فیض متصوّف نیست ـ یا دستِ کم، این عنوان را بر خود نمی‌پسندد ـ ولی از آموزه‌هایِ صوفیانه سخت متأثّر است و از تصوّف حمایت می‌کند.

او می‌گوید: «... چون آفتاب حضرت خاتم الأنبیاء ـ صلّی اللّه علیه و آله و سلّم ـ ... از مشرق قریش طالع شد و زمین و زمان را با انوارِ هدایت آثار روشن گردانید ...، جمعی از زیرکان امّت بزرگوارش که بر ذِمّتِ همّتِ خویش التزام متابعت آن حضرت لازم داشته بودند، به وسیلهٔ پیروی سنن گرامی آثارش، ظاهر و باطن خویش را به مراقبت و مقاربت

مزّین و مُحلّی گردانیده، محلّ بدایع حکمت گشتند، و از نَفَس مبارک هر یک، غرایب علوم ظاهر شد، و خصوصاً اهل بیت آن سرور که... به تقرّب الهی ممتازند.

و علم تصوّف عبارت از این بدایع حکمت و غرایب علوم بلند رتبت است که السنهٔ سنّت محمّدیّه (ص)و شرایع ختمیّه بدان ناطق گشته. ... لیکن همه مردم را قابلیّت فهم این علم و توفیق آن عبادت نیست، ... و لهذا اهلش از نااهل مصون دارَد و چون دُرِّ مکنون در صدف سینه مخزون. ... و چون اکثر مردمان ابنای دنیا و پرستاران جهل و هوا می‌باشند، با این قوم که از اهل آخرت و اصحاب معرفتند، و با این علم که ورای افهام پست و برتر از ادراک محسوس پرست ایشان است، ... دشمنی نموده، نفی ایشان بسیار می‌کنند، ...»[۷۰].

این اختلاف در نحوهٔ تلقّی از بُعدِ عرفانیِ دین، بینِ فیض و ابن طاووس، تا حدِّ زیادی ناشی از نفوذ بی‌سابقه و بی‌همانندی است که تصوّف در سده‌هایِ هفتم تا دهم و پس از آن در تشیّع یافت.

از سدهٔ هفتم به بعد بود که آشتیِ تصوّف و تشیّع در کالبدِ نگرشها و نگارشهایِ أمثالِ سیّد حیدرِ آملی ـ رضوان‌اللّه تعالی علیه ـ صورتِ جدّی به خود گرفت و میراثِ این روند بود که باطن‌گراییِ زاهدانهٔ امثالِ ابن طاووس ـ قَدَّسَ اللّه روحه العزیز ـ را به سلوکِ صوفیانهٔ أمثال فیض و ملاّصدرا ـ رَفَعَ اللّهُ دَرَجَتهما ـ بَدَل ساخت و ایشان را به باطن‌گراییِ متصوّفانه دلیر کرد.

اینک که از تصوّف و باطنْ‌گرایی یاد کردم، و چون پیش از این از تأثّرِ فیض و همروزگارانش از دبستانِ صوفیانهٔ محیی‌الدّین بن عربی سخن گفتم، رواست اگر از یک عنصرِ سازندهٔ دیگر نیز یاد کنم و آن آشناییِ فیض با میراثِ متصوّفانِ پارسی زبان است. مراد، متصوّفانِ پارسی زبانِ غیرمحیی‌الدّینی است.

می‌دانیم که تصوّفِ خراسانیِ امثالِ ابوسعید و عطّار و سنایی و ... ـ که می‌توان گفت در مثنویِ معنوی به بلوغِ خود رسیده است ـ در سده‌هایِ هفتم به بعد تا حدودِ زیادی مقهور و مغلوبِ تصوّفِ محیی‌الدّینی شد و حتّی شارحانِ آثار و اقوالِ این صوفیان ـ مانندِ غالبِ گزارندگانِ مثنوی ـ این اقوال و آثار را بر مذاقِ ابنِ عربی و موافقِ دبستانِ او گزارش می‌کردند.

در چنین روزگار و در عین تعلّق خاطرِ فراوانِ فیض به صوفیانه‌های دبستان ابن عربی، می‌بینیم که وی سراج السّالکین را ـ که منتخبی است از مثنویِ معنوی ـ با توجّه به روحِ خودِ مثنوی تنظیم می‌کند و ـ آنگونه که از عنوانهایِ برافزوده و ساماندهیِ وی برمی‌آید ـ در انتخاب و تنسیق و تبویبِ أشعارِ این کتاب، مغلوبِ تصوّفُ محیی‌الدّینی نمی‌شود.[۷۱]

این تفطّن و توجّه فیض ـ که به هر رویْ، نوعی عنایت و معرفت به تصوّفِ دیرینهٔ ایرانی ـ خراسانی قلمداد می‌گردد ـ هم، بویژه در آن روزگار و در فضای حوزویِ عصرِ صفوی، از امتیازاتِ این اندیشه‌گر و دانشورِ برجستهٔ شیعی به شمار می‌رود.

□ □ □

گفته‌اند: مادّهٔ اصلی احیاء علوم الدّینِ غزّالی بیش و کم در الرّعایة لحقوق اللّهِ محاسبی و قوت القلوب ابوطالبِ مکّی وجود داشت، ولی شیوهٔ خاصِّ غزّالی در بهره‌وری از این مادّه و عرضهٔ آن، به احیاء هویّتی ویژه و مستقل بخشید.[۷۲]

این سخن در بابِ فیضِ کاشانی و بسیاری از آثارش، از جمله: المَحَجَة البَیْضاء، قابلِ تکرار و تطبیق است.

حتّی من می‌خواهم جسورانه ادّعا کنم: برخی از احادیثِ شریف که پیشینیان و پسینیانِ فیض هم می‌شناختند و در نگارشهایشان می‌آوردند، حتّی احادیثِ کتابهایِ مشهور و متداولی چون کافی و نهج‌البلاغهٔ شریف، در آثارِ فیض جلوه و نمودِ دیگرگونه‌ای دارند؛ و این نیست مگر اثرِ بهره‌گیریهایِ بجا و سنجیده و بموقعِ فیض و درایتِ متعالیِ او از سنّت.

در واقع، بسیاری از احادیثِ جواهرنشانِ ائمّهٔ اهل البیت ـ علیهم السّلام ـ در آثارِ فیض، از غبارِ پاره‌ای بدفهمی‌ها پاک و پیراسته شده و در تفسیری بدیع، و چه بسا نزدیکتر به معنایِ ناب و تابناکِ حقیقیِ خود به‌کار رفته‌اند.

یک نکتهٔ بسیار مهم دربارهٔ فیضِ کاشانی، آن است که نه تنها او (و روزگارِ او) محلِّ التقایِ جریانها و مواریثِ اندیشگی و فرهنگیِ گوناگون بود، بلکه برخی از این اندیشه‌ها و مواریث در مدوّنترین و بالغترین صورتِ خود به وی رسیده‌اند و کارنامه‌ای گرانبار با خود آورده‌اند.

چه فلسفهٔ مشّائیِ سینَوی و چه اندیشهٔ اشراقیِ سهروردی، و حتّی حکمتِ متعالیه ـ که در دستِ میرداماد و صدرالمتألّهین شکل یافت و ورزیده شد ـ به شکلِ مُدَوَّن و در سامانِ تقریباً نهاییِ خود در دستِ فیض بود. تصوّف هم، خواه در قالبِ شعفْ مدارِ پیرانِ خراسان و خانقاهیانِ دیرینِ ایران، و خواه در کالبدِ عرفانِ ابن عربی ـ که انتزاعی‌تر و ذهنی‌تر می‌نمود ـ بیش و کم چنین حالی داشت.

حتّی رونقی که سیطرهٔ حکمتِ متعالیه به تفلسف و عرفانِ نظری داد و سلسلهٔ حکیمان و عارفانِ این مکتب را به روزگارِ ما در پیوست، آن اندازه آبستنِ نوزایی و نوآوری نبوده است که بتوانیم ادّعا کنیم در این دوره پس از فیض، ادوارِ تازه‌ای در فلسفه و عرفانِ این مکتب رخ نموده. ژرفترین دستاوردهایِ این مکتب در فلسفه و بلندترین چشم‌اندازهایِ آن در عرفان، کم و بیش همان است که فیض در آثارِ میرداماد و ملّاصدرا و شارحانِ آراء و اقوالِ ابنِ عربی خوانده و دیده بود.

با لَختی مسامحه می‌توان گفت: فیض، فرزندِ روزگارِ بلوغ و رسیدگی معارفِ مسلمانان بوده است؛ و در این دوران بود که با آگاهی و هوشمندی و استقلالِ اندیشگی، از مواریثِ گوناگونِ معرفتیِ جهان اسلام بَرخورده و به نقد و گزینش در میانِ آرای مختلف پرداخته است.

فیض در دانش و اندیشهٔ خود از مواریثِ طوایفِ مختلف برخوردار شده و از آبشخورهایِ گوناگون سیراب شده بود؛ و طبیعتاً این مواریث و آبشخورها همسو و همگون و همساز نبودند. در نتیجه، در موادّی که فیض برمی‌گرفت، ناهمسازیهایِ رنگارنگ به چشم می‌خورْد و او ناگزیر بود تا به جمعِ میانِ ناهمسازیها دست یازَد و یا از این میان گزینش کُنَد.

همین تلاشِ دایمی برای نقد و داوری و گزینش از میانِ موادِّ فراخ دامنهٔ ناهمساز که آبشخورهایِ مختلف در اختیارِ او قرار داده بود، از وی، یک تکاپوگرِ پرجنب و جوش و عیارسنجِ باریک‌بین ساخت که از یکسو همواره در داوری و نقّادی و گزینشگری بود و حتّی خود و آراء و اندیشه‌های خویشتن را به نقد و بازاندیشی می‌گرفت، و از سوی دیگر غرق در ستیز و آویزهایِ عصری بود و خواه ناخواه با گروهی از همروزگارانِ خود درگیریِ فکری و نظری پیدا می‌کرد. در هر دویِ این صفات نیز یادآورِ ابوحامدِ

غزّالی بود؛ زیرا غزّالی هم به تجدیدنظر در اندیشه‌ها و آرای پیشینِ خود می‌پرداخت و از سویِ دیگر با ناهمرأیانِ همروزگارِ خویش ستیز و آویزهایِ پیدا و پنهان داشت.

رسالهٔ **الانصاف** که بخوبی نگاهِ ناقدانهٔ فیض را به برخی از آراء و آثارِ پیشین فرامی‌نماید، بدرست، به **المُنْقِذ مِن الضَّلال** تشبیه گردیده است.

غزّالی در **المُنْقِذ مِن الضَّلالِ** اهلِ طلب را به چهارگروه تقسیم می‌کند:

یکی **متکلّمان**، یعنی کسانی که خویش را اهلِ رأی و نظر می‌خوانند؛ دیگر **باطنیان**؛ سدیگر، **فیلسوفان** که خود را اهلِ منطق و برهان می‌شمارند؛ چهارم، **صوفیان** که ادّعا می‌کنند خواصِّ حضرت‌اند و اهلِ مشاهدت و مکاشفت.[۷۳]

او ـ به ادّعای خودش ـ مسلکِ هر چهار فرقه را بر رسیده و سرانجام به این نتیجه رسیده است که سیرتِ صوفیان بهترین سیرت است، و طریقتِ ایشان بهترین طریقت.[۷۴]

همدوش شدنِ **باطنیان** با **متکلّمان** و **فیلسوفان** و **صوفیان**، در تقسیم غزّالی، به زعمِ نگارنده، بیشتر، ناشی از تجاربِ سیاسی ـ عقیدتیِ درگیری وی با ایشان است، تا یک بخشبندی علمی و اقتضای معرفتی.

غزّالی در حالی دینْورزیِ «باطنیانه» را قَسیمِ دین‌ورزیِ «متکلّمانه» و «فیلسوفانه» و «صوفیانه» ساخته است که باطنیگری ـ به هر حال ـ یک مذهبِ کلامی است و نمی‌تواند جایِ معقولی در کنارِ طُرُقِ معرفتیِ سه‌گانه ـ یعنی کلام و فلسفه و تصوّف ـ اشغال کند.

درگیریِ پیشینه‌مندِ غزّالی با باطنیان بر سرِ عقیده به امامت است ـ که این هم از قضا ویژهٔ ایشان نیست ـ ولی فیض چنین درگیریی ندارد و خود پایبند به امامت است؛ در ثانی، او تقسیم‌بندیِ معقولی را برای اهلِ معرفت تدارک می‌بیند و لذا از «من عندیّین» سخن می‌گوید که طبعاً می‌توانند قسیمِ صوفیان و متکلّمان و فیلسوفان به شمار آیند.

طوایفِ چهارگانهٔ اهلِ معرفت، از دیدگاهِ فیض، اینانند: متکلّمان، متفلسفان، متصوّفان، مِنْ عندیّین.

او در الانصاف می‌گوید: «... چندی در مطالعهٔ مجادلات متکلّمین خوض نمودم و به آلت جهد در ازالت جهل ساعی بودم و چندی در طریق مکالمات متفلسفین به تعلّم و تفهّم پیمودم و یک چند بلندپروازی‌های متصوّفه را در اقاویل ایشان دیدم و یک چند در رعونتهای من عندیّین گردیدم، تا آنکه گاهی در تلخیص سخنان طوایف اربع، کتب و

رسائل می‌نوشتم و گاهی از برای جمع و توفیق، بعضی را در بعضی می‌سرشتم، مِنْ غیرِ تصدیقٍ بکُلّها و لاعزیمة قلبٍ علی جُلّها، ... فَلَمْ أَجِدْ فی شیءٍ من اشاراتهم شفاء علّتی و لافی أدواة عباراتهم بلال غلّتی ...»[۷۵]

عاقبت تصریح می‌کند که: «نه متکلّمم و نه متفلسف، و نه متصوّفم و نه متکلّف، بلکه مقلّد قرآن و حدیث و تابع اهل بیت آن سرور؛ از سخنان حیرت‌افزای طوایف اربع ملول و برکرانه، و از ماسوایِ قرآن مجید و حدیث اهل بیت [و] آنچه بدین دو آشنا نباشد، بیگانه.»[۷۶]

یکی از نقدهای آشکار فیض در مورد آثارِ خودش، نقدی است که بر نقدالاصول الفقهیّه‌اش روا داشته. این اثر که ـ به قولِ خودِ او ـ فشرده‌ای است از دانشِ اصولِ فقه در هفتاد اصلِ منقّح و مهذّب، با تفریعات و تنبیهاتی که بیشترینهٔ دیگر کتابهایِ اصول فقه از آن تهی است، اوّلین تصنیفِ وی در این دانش و از یادگاریهای عنفوان شباب اوست.[۷۷] در یکی از فهرستهایی که برای نگارشهای خویش ترتیب داده است، آن را این گونه معرّفی می‌کند: «... هو مِمَّا لاأرتضِیه الان، اذ بانَ لی من ذلکَ العلم ما بان».[۷۸]

این جستجوی هماره و نقّادانه و حریّت فکر، درکنار پاره‌ای خصایصِ دیگر، و در اوضاع پُر التهاب آن روزگار، زمینهٔ درگیری فیض را باگروهی از معاصرانش فراهم ساخت. از جمله، رأی او دربارهٔ غنا[۷۹]، و نیز اصرار نظری و عملی‌اش بر وجوبِ نماز جمعه در عصر غیبت[۸۰]، از زمینه‌های درگیری و اختلاف او با برخی عالمان و اهلِ نظر شد.

این درگیریها و ناخشنودیهای فیض از بعضِ «ابنای روزگار، بتخصیص اهل عمامه و دستار» ـ که به قولِ او «دانشمندان دنیا و علمای عوام» بودند و «به مقراض اغراض، پیوسته، ملابس اعراض یکدیگر را عرضهٔ تخریق و تمزیق» می‌ساختند و «علمای ربّانی را انکار» می‌کردند و «عارفان حقایق و حکم را نکوهش» می‌نمودند[۸۱] ـ بر نگارشها و نگرشهایش سایه افکن شده است.

در اواخرِ منهاج النّجاة، طیِّ سفارشهایی به مخاطب کتاب، در بابِ معاشرت و مصاحبت می‌نویسد: «... و احذر مخالطة متفقهة الزّمان لاسیّما المستعلنین بالخلاف و الجلال منهم، فانّهم یتربّصونک لحسدهم ریب المنون، و یقطعون علیک بالظّنون، و

یتغامزون وراءک بالعیون، و یحصون و یعصون علیک عثراتک فی عثرتهم، حتّی یهجوک بها فی غضبهم و مناظرتهم، لایقبلون لک عثرة، ولایغفرون زلّة، و لایسترون عورة، یحاسبون علی النّقیر و القطمیر، و یحسدون علی‌القلیل و الکثیر، و یحرّضون علیک الاخوانَ بالنّمیمة و البلاغات و البهتان. ان رضوا فظاهرهم الملق و ان سخطوا فباطنهم الحق. ظاهرهم ثیاب و باطنهم ذئاب.

هذا ماقطعتْ به المشاهدةُ فی اکثرهم، الّا مَن عصمهُ اللّه. فصحبتُهم خُسران و معاشرتُهم خِذلان.»[۸۲]

□

فیض، آسیب‌شناسِ بزرگِ دینداری در روزگارِ خویش است، و از دیدگاه آسیب‌شناسیِ دینی از سرآمدانِ تاریخ تشیّع، بل تاریخ تمدّن اسلامی. البتّه گاه نیز در داوری تندروی یا کندروی کرده است که خصلتِ سرشتینهٔ بشر عادی است و از ارزش کار و کارنامهٔ او نمی‌کاهد.

تمجید و ستایش پایگاه فیض کاشانی به عنوان یک دینْ‌پژوه و دینْ‌شناس، بی‌تردید بدین معنا نبوده و نیست که او در همهٔ تکاپوهایِ دینْ‌شناسانه‌اش کامیاب و در همهٔ آرای فقهی و کلامی و ... اش بر صواب بوده باشد. چنین کامیابی مطلق و بی‌گفتگویی تنها کسانی را دست می‌دهد که از لغزش و خطا مصون، و از دریای دانش الهی، جرعه‌نوش باشند، یعنی انبیا و اولیایِ معصوم خداوند صلواتُ اللّه علیهم أجمعین.

ستایش برانگیزیِ شخصیّت و کارنامهٔ فیضِ کاشانی، گروگانِ اثرگذاریِ سپیده گشایانهٔ او در روزگارِ خویش و پس از خویشتن است، و بویژه نگاهِ تیزبینِ نقّادانه و ذهنِ وقّادِ نوآورانه‌ای که به خدمتِ معرفتِ دینی گرفته.

نمودِ بسیار عالی رؤوسِ جهان‌بینیِ این مرد بزرگ ـ بویژه آسیب‌شناسی دینی آن عصر را از منظر وی ـ می‌توان در رسالهٔ کم حجم و گرانمایه و بس ادیبانهٔ او موسوم به الکلمات الطّریفه مشاهده کرد. این کلماتِ طریفه به بیانِ استاد زنده‌نام، محمّد تقی دانش پژوه، «رساله‌ای است کوچک و بسیار شیوا از فیض کاشانی در ۱۰۱ بند که در آن از سنّیان و متکلّمان و صوفیان و فیلسوفان و فقیهان و پارسایان ظاهری خرده گیری می‌کند».[۸۳]

□ □ □

سخن به دراز کشید و تنها سزاوار است به کوتاهی خاطرنشان کنم که: نگارشهای فیض کاشانی ـ قدّس سرّه ـ ذخیره‌ای گرانبار و بی‌همتا برایِ خوانش تازهٔ جهان‌بینی دینی و احیاء و پالایش معرفت ما در باب نصوص و معانی اسلامی است که این روزها بسیار ارزان سخن می‌رود.

بعد ازین دستوریِ گفتار نیست　　بعد ازین باگفت و گویم کار نیست
زاندرونم صد خموشِ خوشْ نفس　　دست بر لب می‌زند یعنی که بس!

و صَلَّی اللّهُ عَلَی سَیِّدِنا محمّدٍ المُصطَفَی و آلِهِ أئمَّةِ الهُدَی

پی‌نوشتها

۱ـ محمّد عابد الجابر، همین پرسش را، با لَختی اختلاف در منظر، در بابِ غزّالی مطرح کرده است؛ نک آیینهٔ پژوهش، ش ٦٩، ص ۱۳ (ترجمهٔ گفتارِ جابری).

۲ـ نک: منهاج النّجاة، تحقیق غالب حسن، ص ۴.

۳ـ سنج: ماجَرای فکر فلسفی در جهانِ اسلام، ج ۱، ص ۱۲۴.

۴ـ نک: سِراج السّالکین، ص ۴٦.

۵ـ ده رساله، ص ۵۸.

٦ـ همان، ص ۵۹. آیا ضبطِ نصِّ «ده رساله» صحیح است؟

۷ـ رسائل الشّهید الثّانی، ج ۱، ص ۵۳ و ۵۴.

۸ـ نک: سلافة العصر، السّیّد علیخان المدنی.

۹ـ ده رساله، ص ۵۹.

۱۰ـ تذکرهٔ نصرآبادی، تصحیح محسن ناجی، ص ۲۳۷.

ضبطِ صحیحِ مصراعِ چهارم شاید این‌گونه باشد: «چار آینهٔ صاحب عرفان باشد».

۱۱ـ ده رساله، ص ٦۱.

۱۲ـ نک: همان، همان ص.

۱۳ـ سنج: ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۲، ص ۳۰۲.

۱۴ـ نک: همان، ص ۳۰٦.

۱۵ـ سنج: همان، ص ۳۰۰ و ۳۰۱ و ۳۰۳.

۱٦ـ نمونه را، سنج: همان، ص ۳۰۳.

۱۷ـ سنج: همان، ص ۳۰۲.

۱۸ـ همان، ص ۱۷۵.

۱۹ـ نک: همان، همان ص.

۲۰ـ نک: همان: ص ۳۰۵.

۲۱ـ نک: همان، ج ۱، ص ۲۱۴.

۲۲ـ نک: همان، همان ص.

۲۳ـ نک: ده رساله، ص ٦۱.

۲۴ـ سنج: شرح حال و آرای فلسفی ملّاصدرا، ص ۲۵۹.

۲۵ـ نک: سراج السّالکین، ص ٦۷.

۲٦ـ نک: داوریهایِ متضاد دربارهٔ محیی‌الدّین عربی، داود الهامی، ص ۱۹۷.

مرحومِ ملّا اسماعیلِ خواجویی ـ قدّس سرّه ـ هم چنین عقیده‌ای داشته است (نک، همان، همان ص).

۲۷ـ نک: همان، ص ۱۵۹ و ۱٦۰.

۲۸ـ نک: همان، ص ۱۵۲، پینوشت.

۲۹ـ این دستنوشت متعلّق به یکی از مجموعه‌دارانِ ساکنِ شهرِ مقدّسِ قم می‌باشد.

۳۰ـ فیض کاشانی و علّامهٔ مجلسی ـ رضوان اللّه علیهما ـ از طریقِ صدرالمتألّهینِ شیرازی ـ طاب ثراه ـ از میرداماد ـ قدّس سرّه ـ نقلِ حدیث می‌کنند (نگر: شرح حال و آرای فلسفی ملّاصدرا، کص ۲۵ و ۲٦). بر این بنیاد صدرا از مشایخِ حدیثیِ فیض نیز هست.

۳۱ـ سنج: ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۲، ص ۳۲٦.

۳۲ـ فهرست‌هایِ خودنوشتِ فیضِ کاشانی، ص ۸۰.

۳۳ـ نک: سراج السّالکین، ص ٦۵.

۳۴ـ نک: سراج‌السّالکین، ۲ ٦۵.

۳۵ـ همان، ص ٦۹.

۳٦ـ همان، همان ص.

۳۷ـ نک: همان، همان ص.

۳۸ـ نک: ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۲، ص ۲٦۹.

۳۹ـ کیمیایِ سعادت، ج ۱، ص ۲۱.

۴۰ـ ده رساله، ص ۵۹.

۴۱ـ همان، ص ۱۸۱.

۴۲ـ همان، ص ۱۹۱.

۴۳ـ نک: سراج‌السّالکین، ص ۱۵۰.

۴۴ـ نک: آینهٔ پژوهش، ش ٦۹، ص ۱۱ (ترجمهٔ مقالهٔ جابری).

۴۵ـ گواهِ این مطلب، کتاب‌شناسیِ پربارِ فراهم آوردهٔ آقایِ محسنِ ناجی نصرآبادی است.

۴٦ـ نک: آینهٔ پژوهش، همان ش، همان ص.

۴۷ـ نک: ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۱، ص ۱۱۴.

۴۸ـ نک: همان، ص ۱۱۶.

۴۹ـ نک: کشف المَحَجَّة لِثَمَرَة المُهْجَة، تحقیق الشّیخ محمّد الحسّون، صص ۴۸ـ۶۹.

۵۰ـ نک: سراج‌السّالکین، ص ۵۱. متنِ تسهیل السّبیل به تصحیح آقایِ حامد الخفّاف در تهران منتشر شده است. ترجَمهٔ فارسیِ تسهیل السَّبیل هم به قلمِ علیِ شیروانی (هـ. سروش هدایت، تهران، ۱۳۷۰ هـ. ش.، صص ۲۳۱ـ۳۰۱) منتشر شده است.

۵۱ـ نک: رسائل الشّهید الثّانی، ج ۲، صص ۷۵۱ـ۷۶۲. اسطنبولیّه در همین مجموعه آمده است.

۵۲ـ نک: سراج السّالکین، ص ۸۳.

۵۳ـ در ادامهٔ این سخن نیز می‌نویسد:

«کذا قال العلّامةُ الطّوسی فی رسالةٍ له، و تبعد الفاضلُ الاردبیلی فی شرحه الارشارد.»

(منهاج النجّاة، تحقیق غالب حسن، ص ۱۱۶ و ۱۱۷، با اندکی تصرّفِ ویراستارانه).

۵۴ـ ده رساله، ص ۱۱۸ و ۱۱۹.

۵۵ـ نک: همان، ص ۱۱۸.

۵۶ـ نک: همان، ص ۱۱۷ و ۱۱۸.

این معنا را فیض در کلمات الطّریفه هم مطرح کرده است.

۵۷ـ سنج: منهاج النّجاة، تحقیق غالب حسن، ص ۳ و ۴.

۵۸ـ نک: ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۱، ص ۱۲۳.

۵۹ـ همان، همان ص.

۶۰ـ نک: سراج السّالکین، ص ۸۳.

۶۱ـ نمونه را، سنج: ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، ج ۱، ص ۱۲۴.

۶۲ـ نک: کتابخانهٔ ابن طاووس، کُلبِرگ، ترجمهٔ جعفریان و قرائی، ص ۴۰.

۶۳ـ ده رساله، ص ۵۹.

۶۴ـ نک: همان، ص ۵۹ و ۶۰ و ۶۳.

۶۵ـ نک: همان، صص ۶۲ـ۷۰.

۶۶ـ الدّر النّظیم، ص ۹.

۶۷ـ در عُلُوِّ مکانتِ فقهیِ او همین بس که فقیهِ بزرگِ شیعه، محقّق حلّی ـ قدّس اللّه روحه العزیز ـ فضیلت و

معرفتِ فقهیِ وی را ستوده (نک: الدّرّ النّظیم، ص ۷) و ... .

۶۸ـ نک: الدّر النظیم، ص ۹.

۶۹ـ نک: الکلمات الطّریفة، چاپ سنگی، صص ۷۴ـ۷۶.

۷۰ـ نک: ده رساله، صص ۴۹ ـ ۵۲.

۷۱ـ این نظرِ نگارنده را، صوفی پژوهِ دانشور، استاد میرنجیب مایل هروی ـ سلّمه اللّه تعالی ـ نیز، پس از بررسیِ سراج السّالکین، تأیید فرمودند.

۷۲ـ نک: آینهٔ پژوهش، ش ۶۹، ص ۱۳ (ترجمهٔ گفتارِ جابری).

خوبست خاطرنشان کنم که تأثّرِ غزّالی از أمثالِ محاسبی و مکّی، نه تنها از رهگذرِ سنجش آثار و أقاویلِ ایشان با احیاء، که از طریقِ سخنانِ خودِ غزّالی هم تأیید می‌شود.

وی در المُنقِذ من الضّلال، آنجا که از آشنایی‌اش با معارفِ صوفیان سخن می‌گوید، می‌نویسد:

«... فابتدأت بتحصیل علمهم من مطالعة کتبهم مثل قوت القلوب الأبی طالب المکّی رحمه اللّه و کتب الحارث المحاسبی، و المتفرّقات المأثورة عن الجنید و الشّبلی و ابی یزید البسطامی قدّس اللّه ارواحهم، و غیر ذلک من کلام مشایخهم، حتّی اطّلعت علی کنه مقاصدهم العلمیّة، و حصلت ما یمکن أن یحصل من طریقها بالتعلّم و السّماع، ...» (رسائل الغزّالی، ج ۷، صص ۵۷ و ۵۸.

۷۳ـ مجموعة رسائل الامام الغزّالی، ج ۷، ص ۳۱.

۷۴ـ نک: همان، ص ۶۲.

۷۵ـ ده رساله، ص ۱۸۳، ۱۸۴.

۷۶ـ همان، ص ۱۹۶.

۷۷ـ نک: فهرستهای خودنوشتِ فیضِ کاشانی، ص ۸۹.

۷۸ـ همان، ص ۱۲۱.

۷۹ـ نک: سراج السّالکین، ص ۶۹.

۸۰ـ نک: همان ص؛ و: ده رساله، صص ۶۸ـ۷۰.

۸۱ـ نک: ده رساله، ص ۵۴.

۸۲ـ منهاج النّجاة، تحقیق غالب حسن، ص ۱۶۰.

۸۳ـ فهرست کتابخانهٔ اهدایی ... [مرحوم] مشکوة ...، ج ۳، ص ۳۲۰ و ۳۲۱. این رساله را نگارنده در دستِ تحقیق و تصحیح و تحشیه دارد ـ و أسألُ اللّهَ التّوفیق علی اتمامِه و تتمیمِ الدّراسةِ و التّحقیق.

منابع و مآخذ

- آشتیانی، سیّد جلال‌الدّین، شرح حال و آرای فلسفی ملّاصدرا (ویرایش دوم)، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۷۸ هـ. ش.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام، طرح نو، ۱۳۷٦ هـ. ش.، ۱۳۷۷ هـ. ش.
- ابن طاووس، علی بن موسی بن جعفر بن محمّد، کشف المحجّة لثمرة المهجة، تحقیق محمد الحسّون، چاپ دوم، مکتب الاعلام الاسلامی، قم ۱۳۷۵ هـ. ش. / ۱۴۱۷هـ.ق.
- الشّامی، الشّیخ جمال الدّین یوسف بن حاتم، الدّرّ النظیم فی مناقب الأئمة اللّهامیم [علیهم السّلام]، تحقیق و نشر، مؤسّسة النّشر الاسلامی، ۱۴۲۰ هـ. ق.
- العاملی، الشّیخ زین الدّین بن علی (المشهور بالشّهید الثانی)، رسائل الشّهید الثانی، مرکز الأبحاث و الدّراسات الاسلامیّة، المشرف علی التحقیق، رضا المختاری، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۲۲ ـ ۱۴۲۱ هـ. ق. / ۸۰ ـ ۱۳۷۹ هـ. ش.
- الغزّالی، ابوحامد محمّدبن محمّد، مجموعة رسائل الامام الغزّالی، دارالکتب العِلْمیّة، بیروت، بی‌تا.
- الفیض الکاشانی، المولی محمّد محسن، تسهیل السّبیل بالحُجّة فی انتخابِ کشف المحجّة، تحقیق مؤسّسة آل البیت علیهم السّلام لاحیاءالتّراث، مؤسسة البحوث و التحقیقات الثقافیّة، چاپ اول، طهران ۱۴۰۷ هـ. ق.
- الکلمات الطّریفة، چاپ سنگی به‌کوشش آقامیرزا هاشم قمی، طهران ۱۳۱٦.
- المعروف بالفیض الکاشانی، المولی محمّد محسن، منهاج النّجاة فی بیان العلم الواجب علی کلّ مسلم و مسلمة، حقّقه و قدّم له، غالب حسن، بی‌نا، قم ۱۳٦۲ هـ. ش.
- الموسوی الخوانساریّ الاصبهانی، المیرزا محمّدباقر، روضاتُ الجّنات فی احوال العلماء و السّادات، تحقیق اسدالله اسماعیلیان، مکتبة اسماعیلیان.
- الهامی، داود، داوری‌های متضاد دربارهٔ محیی‌الدّین عربی، مکتب اسلام، قم ۱۳۷۹ هـ. ش.
- دانش‌پژوه، محمّد تقی، فهرست کتابخانهٔ اهدایی آقای سیّد محمد مشکوة به کتابخانهٔ دانشگاه تهران، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۳۲ هـ. ش.
- شیروانی، علی، سروش هدایت، گردآوری و تنظیم، مرکز ترجمه و نشر کتاب، تهران ۱۳۷۰ هـ. ش.
- غزّالی طوسی، ابوحامد محمّد، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، شرکت انتشارات علمی و

فرهنگی، چاپ هشتم، تهران ۱۳۷۸ هـ. ش.

- فیض کاشانی، ملّامحسن، سراج السّالکین (منتخب مثنوی معنوی)، به کوشش و پژوهش جویا جهانبخش، مرکز نشر میراث مکتوب، تهران ۱۳۸۰ هـ. ش.

- فیض کاشانی، مولی محمد محسن، ده رساله، به اهتمام رسول جعفریان، مرکز تحقیقات علمی و دینی امام امیرالمؤمنین علی علیه‌السّلام، اصفهان ۱۳۷۱ هـ. ش.

- فیض کاشانی، مولی محمد محسن، فهرست‌های خودنوشت فیض کاشانی (به انضمام پژوهشی در کتاب‌شناسی و نسخه‌شناسی آثار او)، تصحیح و تحقیق، محسن ناجی نصرآبادی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی (ع)، مشهد ۱۳۷۷هـ.ش.

- گُلبرگ، اتان، کتابخانهٔ ابن طاووس و احوال و آثار او، مترجمان، سیّدعلی قرائی و رسول جعفریان، کتابخانهٔ عمومی آیةاللّه العظمی مرعشی نجفی (ره)، قم ۱۳۷۱ هـ. ش.

- مجلّهٔ آینهٔ پژوهش، شمارهٔ پیاپی، ۶۹.

- نصرآبادی، محمّد طاهر،تذکرهٔ نصرآبادی، تذکرة الشّعرا، تصحیح و تحشیه، محسن ناجی نصرآبادی، اساطیر، چاپ اول، ۱۳۷۸ هـ. ش.

مولا محمد کاشانی؛
احوال و آثار

شیخ محمّدعلی حائری *

محمّدبن محمّد زمان بن حسین بن محمدرضا بن حسام الدین کاشانی اصفهانی، از دانشمندان سدهٔ دوازدهم هجری، متولد سال ۱۱۷۲ هـ.ق است.

از سال تولد و محل آن و دوران جوانی و به‌طور کلی از شرح حال وی اطلاع تفصیلی و جامعی در دست نیست. در تاریخ اجتماعی کاشان از او چنین نام برده شده: «شیخ محمدبن محمد زمان نوش‌آبادی کاشانی، در گذشتهٔ سال ۱۱۶۶»[۱]. صاحب روضات الجنّات می‌نویسد: «الفاضل الکامل، المحقّق المدقّق الفقیه، المتکلّم الربّانی، الحاج شیخ محمدبن المرحوم الحاجی محمد زمان، الکاشانی اصلاً و مولداً، و الاصفهانی ریاسة و مسکناً، و النجفی خاتمة و مدفناً ... و هذاالشیخ من أعاظم مشایخ الاجازات فی هذه الطبقات، و من‌الفضلاء الماهرین فی فنون الحکمة و غیرها ...».[۲]

بنا به گفتهٔ صاحب روضات، محل ولادت وی کاشان بوده، اما معلوم نیست تا چه زمانی در کاشان می‌زیسته و در چه تاریخی برای ادامه تحصیل به اصفهان رفته است. به هر حال، از کلمات مشایخ اجازات وی استفاده می‌شود که نزد عالمان بزرگ آن دوره به تحصیل علوم عقلی و نقلی اشتغال داشته است. یکی از اساتید وی امیرمحمد حسین بن

---

* پژوهشگر متون عرفانی

محمد صالح خاتون آبادی اصفهانی، متوفا به سال ۱۱۵۱ ه. ق، بوده است. وی نوهٔ دختری علامهٔ مجلسی و از شاگردان او بوده و در اصفهان منصب افتاء، امامت جمعه و شیخ‌الاسلامی داشته و از اساتید برجستهٔ آن دوره به شمار می‌رفته است. کاشانی از او استفاده فراوان برده و در اجازه‌ای که برای او نوشته، چنین آمده: «... و قد قرأ علیّ و سمع منی کثیراً من العلوم العقلیة و النقلیة ...».

همچنین از اجازات کاشانی استفاده می‌شود که نزد بعضی از مشایخ روایت خود درس خوانده است. از تألیفات متنوّع او در فقه، کلام، فلسفه و نجوم، هویدا است که در تمام این علوم صاحبنظر بوده تا آن جا که استادش خاتون‌آبادی، جواب تفصیلی و استدلالی نامه اهل بهبهان در باب قبله را بدو محوّل نمود. سال درگذشت کاشانی دقیقاً معلوم نیست، لیکن از اجازه‌ای که برای شاگردش میرعلی نقی بهبهانی به سال ۱۱۷۲ ه. ق نوشته، معلوم می‌شود که تا این سال در قید حیات بوده است.

مشایخ کاشانی:

صاحب روضات، و حاجی نوری، و علامهٔ تهرانی، عده‌ای از مشایخ کاشانی را بدین شرح نام برده‌اند:

۱ـ میرزا ابراهیم‌بن میرزا غیاث‌الدّین محمد خوزانی؛
۲ـ میرمحمد حسین‌بن محمدصالح خاتون آبادی؛
۳ـ شیخ حسین ماحوزی؛
۴ـ مولا محمد قاسم‌بن محمدرضا هزار جریبی؛
۵ـ مولا محمد طاهربن مقصود علی اصفهانی؛
٦ـ میرزا محمدباقربن علاءالدّین محمد حسینی گلستانه؛
۷ـ مولا محمد شفیع گیلانی؛
۸ـ مولا محمد مهدی بن آقا هادی بن مولامحمد صالح مازندرانی؛
۹ـ مولا رفیع گیلانی مشهدی؛
۱۰ـ کمال الدّین محمد بن معین الدّین فسائی، و دیگران؛[۳]

اجازه‌های مشایخ کاشانی:

اینک چند اجازه از مشایخ کاشانی که در دسترس نگارنده است، به ترتیب تاریخ آنها ذکر می‌شود:

۱ـ اجازهٔ میرزا محمد ابراهیم‌بن غیاث‌الدّین محمد اصفهانی خوزانی (خوراسگانی)، متوفا به سال ۱۱۶۰ هـ. ق. از دانشمندان قرن دوازدهم هجری.[۴]

اجازهٔ مفصلی است با تاریخ روز شنبه ۱۹ ربیع‌الأول سال ۱۱۳۹ هـ. ق. وی کاشانی را چنین ستوده: «... ان الأخ العزیز الاریحی المکرّم، والمولی الفاضل النحریر الالمعی المحترم، العالم العامل، المحقق التقی النقی، و العابد الناقد المدقق الذکی الزکی، ذاالذهن الثاقب و الفکر الصائب، جامع صنوف الفضائل والمحاسن والمناقب، الحبر الأدیب، المتکلّم البارع ... الفقیه العارف بالأُصول والفروع، والنبیه الکاشف لخفایا المعقول والمشروع ... مولانا الحاج محمد نجل ... الحاج محمدزمان الإصفهانی ... و کتب العبد الجانی محمد ابراهیم بن غیاث الدّین محمد... و قدتم فی قریة خوراسکان فی یوم السبت تاسع عشر شهر ربیع الاوّل من شهور سنة تسع و ثلاثین و مائة بعدالألف».

نسخهٔ این اجازه به خط مجیز در کتابخانهٔ آیت الله مرعشی، ضمن مجموعهٔ شماره ۶۰۶۲ـ۷۶ـ۱۰۷، موجود است.

۲ـ اجازهٔ میرمحمدحسین بن محمد صالح خاتون آبادی اصفهانی، متوفا به سال ۱۱۵۱ هـ. ق.[۵]

اجازه مفصلی است با تاریخ ذی حجهٔ سال ۱۱۴۷ هـ. ق. وی نیز کاشانی را چنین ستوده: «... و بعد: فان المولی الاولی، الأجل الأمثال، العالم العامل، والفاضل الکامل، الذکی الزکی، المتوقد الألمعی، منبع‌الفضل و الإفادة، الداخل علی کعبة العلم من بأب الزیادة، حاوی ضروب الکمالات، حائز قصب السباق فی مضامیر السعادات، مجمع بحری المعقول و المنقول، المترشح لاستنباط الفروع من الاصول، الموفق المؤید المدد، الحاج شیخ محمد ... اذ هو بحر زاخر من العلم لایساحل، بل اُستاد ماهر فی استخراج المسائل لایناضل ... و کتب ... محمد حسین بن محمد صالح الحسینی ... فی شهر ذی الحجة الحرام من شهور سنة سبع و أربعین و مائة بعد الألف من الهجرة المنیفة الشریفة ...».

نسخهٔ این اجازه به خط مجیز در کتابخانهٔ ایةاللّه مرعشی ضمن مجموعهٔ شماره ۶۰۶۲ ـ ۱ ـ ۹، موجود است.

۳. اجازهٔ شیخ حسین بن محمدبن جعفر ماحوزی بحرینی، متوفا به سال ۱۱۸۱ ه. ق.[۶]

ماحوزی این اجازه را به تاریخ شانزدهم رمضان سال ۱۱۶۲ ه. ق نوشته و کاشانی را چنین ستوده: «... و بعد: فحیث ظهر لدیّ و تحقّق عندی ان الأمجد الأفضل، و الأکمل الأنبل، ذاالفهم الثاقب و الفکر الصائب، الجدیر بالاجلال و الاعظام، والحقیق بالتبجیل و الاکرام، الشیخ محمدبن محمد زمان ... من ذوی الفضل الأعلام، و النقض والإبرام ... و کتب الأقل الأحقر حسین بن محمد بن جعفر الماحوزی البحرانی ... بالیوم السادس عشر من شهر رمضان سنة الثانیة والستین والمائة والألف».

دو نسخه از صورت این اجازه در کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی موجود است:

الف) ضمن مجموعهٔ شماره / ۴۳۱۹، بعد از کتاب «مرآةالأزمان»، صفحهٔ ۶۴.

ب) ضمن مجموعهٔ شماره / ۵۱۲۸، در پایان کتاب «مرآةالأزمان»، صفحهٔ ۷۲.

اجازهٔ کاشانی به دیگران:

عده‌ای از دانشمندان قرن دوازدهم هجری از کاشانی اجازه دریافت کرده‌اند: مانند:

۱ـ علامهٔ جلیل القدر، مولامهدی بن أبی‌ذر نراقی کاشانی؛

محدث نوری کاشانی را از مشایخ نراقی شمرده، می‌نویسد: «... العالم الخبیر، المولا مهدی بن أبی ذرالکاشانی النراقی ... عن مشایخه العظام ... و ثالثهم: النحریر المحقق، الفقیه الجامع، الحاج شیخ محمدبن الحاج محمدزمان الکاشانی بطرقه المتقدمة ...».[۷]

۲ـ سیدرضا بن زین العابدین، زنده در سال ۱۱۷۱ ه. ق. از شاگردان کاشانی؛

این اجازه را کاشانی به تاریخ ذی القعدهٔ سال ۱۱۷۱ ه. ق. برای او نوشته است. نسخهٔ این اجازه که در پنج صفحه تدوین شده، در پایان نسخهٔ شماره / ۳۵۶۴ در کتابخانهٔ آیت‌اللّه مرعشی موجود است.

۳ـ میرعلی نقی بهبهانی، از شاگردان کاشانی، زنده در سال ۱۱۷۲ ه. ق.

علامهٔ تهرانی می‌نویسد: «رأیت مجموعة من تصانیفه ... و فیها اجازة المترجم له

لتلمیذه المیرعلی نقی البهبهانی، تاریخها ۱۵ ربیع الأول ۱۱۷۲ ... و هذه المجموعة کانت فی مکتبة سردار کابلی بکرمانشاه ...».[۸]

۴ـ مولا محمد باقر بن محمد باقر هزار جریبی، متوفا به سال ۱۲۰۵ هـ. ق.

وی از شاگردان کاشانی بوده در علوم عقلی و نقلی از او استفاده نموده است. محدث نوری ضمن برشمردن مشایخ علامهٔ بحرالعلوم، می‌نویسد: «خامسهم: العالم الجلیل، محمدباقر الهزار جریبی الغروی ... عن ... أُستاده فی‌العلوم العقلیة و النقلیة، الحاج الشیخ محمد بن الحاج محمدزمان القاشانی أصلاً، و الإصفهانی ریاسة، والنجفی خاتمة، صاحب المؤلّفات العدیدة ...».[۹]

تألیفات کاشانی:

نگارنده تاکنون هفت کتاب و رساله از تألیفات کاشانی را بدین شرح دیده است:

۱ـ الزمان الموهوم (عربی)؛

رساله‌ای است پیرامون زمان موهوم، حدوث دهری، حدوث عالم و سبق ذات باری تعلیقه‌ای است بر بخشی از حاشیهٔ جمال‌الدّین محمد خوانساری بر شرح تجرید و حاشیهٔ خفری.

کاشانی پس از بیان أدلّهٔ میرداماد بر اثبات حدوث دهری، نظر خود را بیان می‌کند. همچنین متعرض گفتار بعضی از معاصرانش ـ مولا اسماعیل خاجویی متوفا به سال ۱۱۷۳ هـ. ق ـ شده، و از مساعی علامه آقاحسین خوانساری و فرزندش آقا جمال‌الدّین محمد تجلیل می‌کند.

آغاز: «قال الشیخ الإمام ... یقول أحوج المربوبین ... و هو: محمدبن الحاج محمد زمان ... أما بعدالتحمید للحمید المجید، القدیم العلیم الحکیم ... فقد قال أُسوة الأفاضل المحققین، جمال الدین محمد خوانساری فیما کتبه علی التجرید و ما یتعلق به: قال المصنّف ... وجود العالم بعد عدمه ...».

دو نسخه از این رساله در کتابخانهٔ آیت‌اللّه مرعشی در قم موجود است، ضمن مجموعهٔ شمارهٔ / ۴۳۱۹ کتاب اول، به خط حسین بن محمد علی خوراسگانی، به سال ۱۱۶۵ هـ. ق. و ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۵۱۲۸؛ کتاب دوم، به خط محمدعلی اصفهانی،

به سال ۱۱۶۲ هـ. ق.

و نسخهٔ دیگری در کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی در تهران، ضمن مجموعهٔ شمارهٔ /۱۹۶۶؛ کتاب پنجم، به خط محمد حسین بن محمد علی خوراسگانی، به سال ۱۱۷۲ هـ. ق.

۲ـ صیغ النکاح (عربی)؛

رساله‌ای است پیرامون صیغ نکاح، و احکام استدلالی و کیفیت اجرای عقد نکاح و شرایط معتبرهٔ آن. کاشانی رسالهٔ دیگری در این زمینه دارد که در جای خود آورده می‌شود.

آغاز: «الحمدلله الذی منّ علینا بالنعم الجسام، ... و أما بعد: فانّ الفتی هذا فلان بن فلان ممن تشمر عن ساق الجد لاتباع حدّ من حدود الله ... و هوالنکاح الذی دعا سبحانه الله عباده ...».

سه نسخه از این رساله در کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی موجود است، به شماره‌های ۱۶۷۵ (کاتب آن ذکر نشده، در عصر مؤلف، به سال ۱۱۶۲ هـ. ق. در حاشیه تصحیح شده و حاشیه‌نویسی دارد). و ضمن مجموعهٔ ۴۳۱۹؛ کتاب هفتم، به خط حسین بن محمد علی خوراسگانی به سال ۱۱۶۵ هـ. ق. در حاشیه تصحیح شده و دارای حواشی از مؤلف. و ضمن مجموعهٔ ۵۱۲۸؛ کتاب سوم، به خط محمد علی اصفهانی، به سال ۱۱۶۲ هـ. ق. دارای حواشی از مؤلّف.

نسخهٔ دیگری از این رساله در کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی موجود است، ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۱۹۶۶ ـ کتاب اول، به خط محمد حسین بن محمد علی خوراسگانی، به سال ۱۱۷۲ هـ. ق.

و نسخهٔ دیگری در کتابخانهٔ ملی فارس در شیراز، ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۵۵۵/۷ـ ر؛ کتاب سوم، با تاریخ تحریر به سال ۱۱۶۲ هـ. ق.

و نسخه‌ای در کتابخانهٔ جامع گوهرشاد در مشهد، ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۵۰۸؛ کتاب سوم، به خط حیدربن جعفر، به تاریخ چهارم ذیقعدهٔ ۱۲۷۱ هـ. ق.

۳ـ قبلهٔ اثنا عشریه (= اثنا عشریه) ـ (فارسی)؛

علت تألیف این رساله در مقدمه چنین آمده: شخصی از اهل علم در نواحی

خوزستان نظر خود را در باب قبلهٔ عراقین ابراز نموده که با نظر فقهای امامیه اختلاف فاحش داشته، متابعت عده‌ای از نظر وی موجب تشویش اذهان مؤمنین شده، لذا گروهی از اهل بهبهان طی نامه‌ای از سیدمحمد حسین خاتون‌آبادی درخواست نموده تا به طور تفصیلی اقوال فقهای امامیه را بیان نماید. خاتون آبادی جوابی مختصر نگاشته، جواب تفصیلی و استدلالی را به شاگرد خود محوّل نموده است، مولامحمد کاشانی نیز این رسالهٔ تحقیقی را در باب قبله تألیف نموده و ظاهراً در ربیع‌الاوّل ۱۱۶۳ هـ. ق از آن فراغت یافته است.

این رساله مشتمل بر دوازده باب است، بدین ترتیب:

باب اوّل: در تحدید قبله و وجوب استقبال آن؛

باب دوّم: در وجوب تعلم علامات بر اهل ایمان؛

باب سوّم: در منع انحراف از قبلهٔ مسلمانان؛

باب چهارم: در اتحاد علامت کوفه و بصره الی عبادان (آبادان)؛

باب پنجم: در عبارات مبهمه و رفع اشتباه آن؛

باب ششم: در قبله عراق عجم و فارس و خوزستان الی طبرستان و بلاد خراسان؛

باب هفتم: در احوال جدی و قطب از ستارگان؛

باب هشتم: در سایر علامات اهل عراق و مشارکین ایشان؛

باب نهم: در بیان تیاسر عراقیین و غیر ایشان؛

باب دهم: در جواز رجوع به علم هیئت و أخذ علامات از آن؛

باب یازدهم: در دائرهٔ هندسیه و انحراف بلد آن؛

باب دوازدهم: در طریق دیگرِ استعلام سمت آن؛

آغاز: «الحمدالله الذی جعل الکعبة البیت الحرام قیاماً للناس ... اما بعد: چون در این اوان محنت نشان، از صر صر حوادث ایام دروس معالم علماء اعلام قواعد ملت را متزلزل ...».

دو نسخه از این رساله در کتابخانهٔ آیت‌اللّه مرعشی موجود است، ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۴۳۱۹؛ کتاب پنجم، به خط حسین بن محمد علی خوراسگانی، به سال ۱۱۶۵ هـ. ق، در حاشیهٔ تصحیح شده و دارای حواشی از مؤلّف. و نسخهٔ شمارهٔ ۵۹۳۶؛ به

خط ابوالفضل بن عبدالجواد اردبیلی، به تاریخ پنجشنبه ۲۱ ذی القعدهٔ سال ۱۲۹۹ هـ. ق، در حاشیه تصحیح شده و دارای حواشی از مؤلف.

و نسخه‌ای دیگر در کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ضمن مجموعهٔ شمارهٔ ۱۹۶۶؛ کتاب هفتم، به خط محمد حسین بن محمد علی خوراسگانی، به سال ۱۱۷۲ هـ. ق، دارای حاشیه‌هایی از مؤلف، و فقراتی منقول از کتب و رسائل دیگر در باب قبله.

و دو نسخه در کتابخانهٔ ملی فارس در شیراز، ضمن مجموعهٔ شمارهٔ / ۱۴۸ کتاب چهارم، حاشیه‌نویسی شده. و ضمن مجموعهٔ شمارهٔ / ۵۵۵؛ کتاب اول، با تاریخ تحریر به سال ۱۱۶۲ هـ. ق، دارای حواشی. در فهرست کتابخانه ۱۴۶/۲ کاتب نسخه را مؤلف معرفی نموده است.

و نسخه‌ای دیگر در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ضمن مجموعهٔ شمارهٔ / ۷۰۶؛ کتاب دوم، از سدهٔ دوازدهم هجری.

۴ـ القول السدید (= الحق الصراح مما لابد منه فی ایجاب النکاح) ـ (عربی)؛

موضوع این رساله بحث استدلالی پیرامون صیغ ایجاب نکاح است، و این که کدام لفظ کافی است، و اثبات کفایت صیغهٔ معروف ایجاب «زوجت»، و صحت نکاح بدون ذکر قید دوام در عقد دائم است. ظاهراً تألیف این رساله در ماه رجب سال ۱۱۶۰ هـ. ق به پایان رسیده است.

آغاز: «الحمدالله علی نواله، والصّلاة والسلام علی النبی و آله، و بعد: فهذا هوالقول السدید لمن ألقی السمع و هو شهید یطلعک علی‌الحق الصراح ممّا لابدّ منه فی ایجاب النکاح ...».

دو نسخه از این رساله در کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی موجود است، ضمن مجموعهٔ شمارهٔ / ۴۳۱۹؛ کتاب ششم، به خط حسین بن محمد علی خوراسگانی، به سال ۱۱۶۵ هـ. ق، در حاشیه تصحیح شده و دارای حاشیه‌هایی از مؤلف. و ضمن مجموعهٔ شمارهٔ / ۵۱۲۸؛ کتاب چهارم، به خط محمد علی اصفهانی، به سال ۱۱۶۲ هـ. ق، دارای حاشیه‌هایی از مؤلف.

و یک نسخه در کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ضمن مجموعهٔ شمارهٔ / ۱۹۶۶؛ کتاب سوم، به خط محمد حسین بن محمد علی خوراسگانی، به سال ۱۱۷۲ هـ. ق.

و یک نسخه در کتابخانهٔ جامع گوهرشاد در مشهد، ضمن مجموعهٔ شمارهٔ / ۵۰۸؛ کتاب دوم، به خط حیدربن جعفر، به سال ۱۲۷۱ هـ. ق.

و نسخه‌ای دیگر در کتابخانهٔ ملی فارس در شیراز، ضمن مجموعهٔ شمارهٔ / ۵۵۵/۷ - ر کتاب دوم. در فهرست کتابخانه ۲/۱۴۷ کاتب نسخه را مؤلف آن معرفی نموده.

۵ـ مرآة الأزمان (= مرآة الزمان) ـ (عربی)؛

موضوع این رساله بحث پیرامون حدوث دهری، زمان موهوم و مطالب مربوط به این دو بحث است. مؤلف به سال ۱۱۶۲ هـ. ق به پایان آورده است. این رساله به مناسبت همایش بین‌المللی قرطبه و اصفهان در دست تحقیق و چاپ است.

آغاز: «تبارک الذی کان و لم یکن معه شیء، ثم شاء فأنشأ الأشیاء و ابتدعها علی ما شاء، أمّا بعد: فهذه مرآة الأزمان ....».

چهار نسخه از این رساله در کتابخانهٔ آیت‌اللّه مرعشی موجود است، ضمن مجموعهٔ شمارهٔ / ۱۰؛ کتاب دوم، بدون تاریخ، دارای حاشیه‌هایی به خطوط مختلف. و ضمن مجموعهٔ شمارهٔ / ۴۳۱۹؛ کتاب دوم، به خط حسین بن محمد علی خوراسگانی، به سال ۱۱۶۵ هـ. ق، دارای حاشیه‌هایی از مؤلف. و ضمن مجموعهٔ شمارهٔ / ۵۱۲۸؛ کتاب اول، به خط محمد علی اصفهانی، به سال ۱۱۶۲ هـ. ق، دارای حاشیه‌هایی از مؤلّف. و ضمن مجموعهٔ شمارهٔ / ۵۱۵۹؛ کتاب اول، در عصر مؤلف کتابت شده و دارای حاشیه‌هایی از اوست.

و دو نسخه در کتابخانهٔ سپهسالار در تهران، ضمن مجموعهٔ شمارهٔ / ۱۴۵۴؛ کتاب دوم، به خط محمد حسین خاتون‌آبادی، در روز شنبه سوم شوال ۱۱۶۶ هـ. ق. و ضمن مجموعهٔ شمارهٔ / ۳۸۷۴؛ کتاب اول، از سدهٔ دوازدهم هجری.

و یک نسخه در کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ضمن مجموعهٔ شمارهٔ / ۱۹۶۶؛ کتاب چهارم، به خط محمد حسین بن محمد علی خوراسگانی: به سال ۱۱۷۲ هـ. ق، دارای حاشیه‌هایی از مؤلف.

و یک نسخه در کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات مشهد، ضمن مجموعهٔ شمارهٔ / ۴۹۴؛ کتاب دوم، سدهٔ دوازدهم هجری در حیات مؤلف، که دارای حاشیه‌هایی از اوست.

و یک نسخه در کتابخانهٔ ملک در تهران، به شمارهٔ / ۲۸۳۸، به خط مؤلف، به

تاریخ رجب ۱۱٦۰ ه. ق.

و سه نسخه در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، ضمن مجموعهٔ شمارهٔ / ۲؛ و به شمارهٔ / ٦۴٦۳، از سدهٔ دوازدهم هجری. و به شمارهٔ ۷۱۸۴؛ از سدهٔ دوازدهم هجری.

٦ـ نورالهدی (= الزکاة بعد اخراج المؤنة) ـ (عربی)؛

رساله‌ای استدلالی است در واجب شدن زکات در غلات اربعه، پس از کسر تمام مخارجی که به طور متعارف برای به دست آوردن غلات مؤنه می‌شود. ظاهراً به سال ۱۱٦۰ و اندی به پایان رسیده است.

آغاز: «سبحان من زکّی من زکّی، قدأ فلح من تزکّی، و ذکر اسم ربّه فصلّیٰ علی نبیّه خیرالوری و عترته مصابیح الدّجی ... مسألة: المعروف من مذهب علمائنا الامامیین، ان الزکاة انما تجب فی‌الغلات الأربع علی ما یحصل فی أیدی أربابها من النماء و الفائدة بعد وضع جمیع المؤنات ...».

نسخه‌ای از این رساله در کتابخانهٔ آیت اللّه مرعشی موجود است، ضمن مجموعهٔ شمارهٔ / ۴۳۱۹؛ کتاب چهارم، به خط حسین بن محمد علی خوراسگانی، به سال ۱۱٦۵ ه. ق، دارای حاشیه‌هایی از مؤلّف.

و نسخه‌ای دیگر در کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ضمن مجموعهٔ شمارهٔ / ۱۹٦٦؛ کتاب ششم، به خط محمد حسین بن محمد علی خوراسگانی، به سال ۱۱۷۲ ه. ق.

و نسخه‌ای دیگر در کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات در مشهد، ضمن مجموعهٔ شمارهٔ / ۵۳۰؛ کتاب اول، بدون تاریخ.

۷ـ هدایة المسترشدین ـ (عربی)؛

در ردّ اسناد حیّز و مکان به نحو حقیقی به خداوند، و بحث پیرامون حقیقت «أین» و «کیف»، و منزّه بودن ذات باری تعالی از این دو مقوله. کاشانی این رساله را در پاسخ به گفتار یکی از معاصرانش که قایل به اسناد حیّز و مکان به نحو حقیقی برای خداوند بوده، و آنان را «مبلکفین» نامیده، نوشته و به سال ۱۱٦٦ ه. ق از تألیف آن فراغت یافته‌است.

آغاز: «اللّه اکبر من أن یوصف بالأین و الحیث و المکان، و الصلاة و السلام علی

الهداة إلی أرکان الإیمان. ثم ان بعض من وقع فی عصرنا هذاالذی شاع الجهل فیه و ذاع...».

نسخه‌ای از این رساله در کتابخانهٔ آیت اللّه مرعشی موجود است، ضمن مجموعهٔ شمارهٔ / ۴۳۱۹؛ کتاب سوم، به خط حسین بن محمد علی خوراسگانی، به سال ۱۱۶۵ هـ. ق در حاشیه تصحیح شده و دارای حاشیه‌های از مؤلف است.

و نسخه‌ای در کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ضمن مجموعهٔ شمارهٔ / ۱۹۶۶؛ کتاب دوم، به خط محمد حسین بن محمد علی خوراسگانی، به سال ۱۱۷۲ هـ. ق.

و نسخه‌ای در کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات مشهد، ضمن مجموعهٔ شماره / ۵۰۳؛ کتاب دوم، بدون تاریخ.

پی‌نوشتها

۱ـ تاریخ اجتماعی کاشان، ص ۱٦٦.

۲ـ روضات الجنّات، صص ۱۲۳/۷ـ۱۲۴.

۳ـ نک: مستدرک الوسائل، صص ۳۸٦/۳ ـ ۳۸۷؛ روضات‌الجنّات، صص ۱۲۵/۷؛ الکواکب المنتثرة، صص ٦۹۰ـ٦۹۲.

۴ـ برای شرح حال وی نک: تتمیم أمل الآمل، ص ۵۷.

۵ـ برای شرح حال وی نک: الکواکب المنتثرة، صص ۱۹۸ـ۲۰۰.

٦ـ نک: لؤلؤة البحرین، ص ٦.

۷ـ مستدرک الوسائل، ص ۳ / ۳۹٦.

۸ـ الکواکب المنتثرة، ص ٦۹۲.

۹ـ مستدرک الوسائل، صص ۳۸٦/۳ ـ ۳۸۷.

منابع و مآخذ

- بحرینی، شیخ یوسف، لؤلؤة البحرین، تحقیق سید محمد صادق بحرالعلوم، مطبعة النعمان، نجف ۱۳۸۵ ه. ق.
- تهرانی، شیخ آقا بزرگ، الکواکب المنتثرة، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۷۲ ش.
- قزوینی، شیخ عبدالنبی، تتمیم أمل الآمل، تحقیق سیداحمد حسینی، کتابخانهٔ آیت الله مرعشی، قم ۱۴۰۷ ه. ق.
- موسوی خوانساری، سید محمد باقر، روضات الجنّات، مکتبة اسماعیلیان، قم ۱۳۹۱ ه. ق.
- نراقی، حسن، تاریخ اجتماعی کاشان، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۰ ش.
- نوری، حاج میرزا حسین، مستدرک الوسائل، مطبوعاتی اسماعیلیان، قم، بی‌تا.

بررسی و تحلیل تئوریهای شناخت در فلسفه اسلامی
در تبیین آرای فیلسوفان مسلمان در مورد حقیقت علم
از ابن سینا تا صدرالمتألهین

«العاقل یظنُّ انّ فوق علمه علما فیتواضع لتلک
الزیادة و الجاهل یظنّ انّه تناهی فی العلم»
کندی (۲۵۲ـ۱۸۵ هـ.ق)

مرتضی حاج حسینی *

چکیده

شناخت واقع و تبیین حقیقت علم، از جمله مباحث عمیق و پر ماجرایی است که فیلسوفان از آغاز پیدایش فلسفه تاکنون به آن توجه داشته‌اند و سنگینی آن را بر دوش خود احساس نموده‌اند و هنوز نیز از معماهای ناگشودهٔ فلسفی به شمار می‌آید. در فلسفه اسلامی این موضوع از جهت رابطهٔ ادراک با شیء ادراک شده و رابطهٔ ادراک با شخص ادراک کننده مورد توجه قرار گرفته است. این بحث با توجّه به تعریف علم به تمثّل حقیقت شیء یا حضور ماهیت شیء در نزد مدرک همواره با اشکال معروف اجتماع جوهر و عرض مواجه بوده است و به آرای گوناگونی انجامیده است:

۱ـ نظریّهٔ کیفیت ذات اضافه؛ ۲ـ نظریّهٔ شبح؛ ۳ـ نظریّهٔ ماهوی در تبیین‌های مختلف.

---

* عضو هیأت علمی دانشگاه اصفهان

در این مقاله، پس از بیان چگونگی تحول آرای فیلسوفان مسلمان، به بررسی، تحلیل و ارزیابی هر یک از این نظریات پر داخته، پیش فرض‌ها، عوامل مؤثر بر شکل‌گیری آنها و همچنین اشکالات وارد بر آنها را بر اساس ملاکهای سازگاری Consistency، استقلال، Independence تمامیت Completeness و میزان مقاومت در برابر حملات شکاکانه بیان می‌نماییم.

واژه‌های کلیدی
علم، ماهیت، وجود ذهنی، پیش‌فرض، سازگاری، استقلال، تمامیت

مقدّمه

تعریف علم به تمثل حقیقت شیء نزد مدرک، پیش از طرح بحث وجود ذهنی با شبههٔ عرض بودن صور مکتسب از جواهر و پس از آن با شبههٔ اندراج شیء تحت دو مقولهٔ متباین رو به رو بوده‌است. ابن سینا، شیخ اشراق، فخر رازی، خواجه نصیرالدین طوسی، دبیران کاتبی، علامه حلی، علامه قوشجی، سیّد سند و صدرالمتألهین هر یک به نحوی به تبیین موضوع و پاسخ شبههٔ مذکور پرداخته‌اند.

اهمیت حکمت متعالیه پس از صدر المتالهین موجب گردید تا حواشی، تعلیقات و شروح متعددی بر کتب ملاصدرا نگاشته شود. همچنین موجب گردید تا کتب دیگری در سنت فلسفی صدرا به رشتهٔ تحریر درآید[1].این موضوع زمینه مناسبی را برای رشد و تطور مباحث فلسفی فراهم نمود، اما به ظهور جدیدی نینجامید. از این رو بررسی چگونگی رشد و تطور نظریات فلسفی در مورد حقیقت علم و وجود ذهنی در فلسفه اسلامی از ابن سینا تا صدرالمتألهین و فیلسوفان معاصر وی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

چگونگی تحول آرای فیلسوفان مسلمان

فارابی (۲۵۲-۱۸۵ هـ. ق)در بحث تبیین کیف و اقسام آن، علم را از مقوله کیف نفسانی دانسته است[2]. ابن سینا (۴۲۸-۳۷۰ هـ. ق)از طرفی علم را عارض بر نفس انسان دانسته[3] و از طرف دیگر علم را حضور مثال حقیقت شیء (نه نفس حقیقت شیء) نزد

مدرک دانسته[۴] و با شبهه عرض بودن صور مکتسب از جواهر رو به رو گردیده است[۵]. وی با جاری دانستن تعریف جوهر (به ماهیتی که هرگاه به وجود خارجی موجود شود، مستغنی از موضوع خواهد بود) در جوهر معقول در صدد رفع آن شبهه بر آمده، جوهر معقول را به شرط تحقق در عالم خارج، از آن مستثنی ندانسته است؛ یعنی استغنای جوهر در عقل از موضوع را جز تعریف جوهر به شمار نیاورده است[۶]. شیخ اشراق (۵۴۹-۵۸۷ هـ. ق)تعقل را حضور شیء مجرد از ماده و به عبارتی عدم غیبت شیء از ذات مجرد از ماده دانسته است[۷] و در واکنش به نظریه‌ای که در آن بین وجود و شیئیت تفاوت لحاظ می‌شود و شیئیت اعم از وجود فرض می‌گردد و مدرک و معقول ذهنی فاقد مصداق، غیر موجود اما واجد شیئیت تلقی می‌شود، مدرک ذهنی را در ذهن موجود دانسته و مخالفان خود را در این باب سخت نکوهش کرده است[۸]. وی صورت ادراکی را از آن جهت که صورت ادراکی است ،هویت مثالی دانسته، آن را ظهور ظلی موجود خارجی به شمار آورده است و بر این نکته تأکید نموده که مثال شیء از هر جهت همانند خود آن شیء نیست. او همچنین میان مثل و مثال تفاوت قایل شده، مثال یک شیء را مثل آن به شمار نیاورده است[۹] و بر همین اساس به پاسخ اشکال معروف اجتماع جوهر و عرض پرداخته است. بنا بر نظر وی، معلوم ذهنی مثلاً فرض مثال شیء خارجی است، بنابراین از هر جهت مثل خود آن شیء خارجی نمی‌باشد، زیرا یکی از خصوصیات موجود خارجی این است که در بیرون از ذهن باشد، اکنون اگر معلوم ذهنی حتی از این جهت هم مانند وجود خارجی باشد، لازمه آن این است که معلوم ذهنی در ذهن محقق نشود[۱۰].

فخررازی (۶۰۶-۵۴۳/۴ هـ. ق) پس از اثبات وجود ذهنی (براساس لزوم ثبوت ماهیات متمایز در ذهن[۱۱] همچنین با استناد به ممتنعات به عنوان محکوم علیها و نیز با استناد به مفهوم کلی انسان در مقایسه با تشخص خارجی انسان) و در واکنش به استدلال منکران وجود ذهنی (مبنی بر استلزام فرض محل واحد برای سیاهی و سپیدی به هنگام تعقل تضاد سیاهی با سپیدی، همچنین لزوم ترتب آثار وجود خارجی بر وجود ذهنی) به بیان تفاوت وجود خارجی با وجود ذهنی پرداخته است و حصول تضاد بین سیاهی و سپیدی را مشروط به وجود خارجی دانسته و اختلاف در ترتب آثار را ناشی از اختلاف

در قوابل دانسته است ؛به‌گونه‌ای که حرارت موجود در ماده جسمانی دارای عوارض ویژه‌ای و حرارت موجود در نفس مجرد از وضع و مقدار دارای عوارض دیگری است. وی [۱۲]همچنین در رد دلیل منکران وجود ذهنی مبنی بر اینکه علم به تضاد سیاهی با سپیدی مستلزم تعلق علم به سپیدی و تعلق علم به سیاهی است که با فرض کیف انگاری علم ـ که بنابر آن علم به تضاد سیاهی با سپیدی علم واحدی است ـ در تعارض است، کیف محض بودن علم را مورد تردید قرار داده و آن را کیفیت ذات اضافه به شمار آورده است[۱۳]. فخر رازی اضافه محض بودن علم را نیز به دلیل امکان حصول علم به آنچه در علم عین وجود خارجی ندارد، باطل شمرده است[۱۴]. خواجه نصیرالدین طوسی (۶۷۲-۵۹۷ هـ. ق) از طریق قضیهٔ حقیقیه و تحلیل آن، به اثبات وجود ذهنی پرداخته است. وی در واکنش به استدلال منکران وجود ذهنی مبنی بر لزوم اجتماع ضدین به هنگام تصور (مثلاً حرارت و برودت)علم را نه عین ماهیت شیء خارجی، بلکه صورت و مثال آن دانسته است[۱۵]. علامه نجم‌الدین علی بن عمر الکاتبی قزوینی (۶۷۵-۶۰۰ هـ. ق) معروف به دبیران کاتبی با تفاوت قائل شدن میان خود شیء و صورت آن شبهه لزوم اجتماع ضدین را مردود دانسته، لزوم ترتب آثار وجود خارجی بر وجود ذهنی را منتفی دانسته است[۱۶]. علامه جمال‌الدین ابو منصور حسن حلی (۷۲۶-۶۴۸ هـ. ق) نیز در شرح قول وی، بروز شبهه مذکور را ناشی از عدم لحاظ تفاوت بین شیء و شبیه آن شمرده است و معلوم ذهنی را صورت، مثال و شبیه شیء ،نه ذات و حقیقت شیء دانسته است[۱۷]. علامه علاءالدین علی بن محمّد القوشجی (متوفّای ۸۷۹ هـ. ق)از جمله شارحان تجرید الاعتقاد بر این عقیده است که هرگاه به شیء و جوهری عالم می‌شویم، از این جوهر در ذهن آدمی دو امر حاصل می‌شود، یکی معلوم که در ذهن است و کلی و جوهراست، زیرا جوهر ماهیتی است که اگر در خارج موجود شود، نیازمند موضوع نیست و دیگری علم که از آن جهت که عارض بر نفس است، جزئی و کیف نفسانی است و موجود به وجود خارجی .بنابر نظر وی آن دسته از حکما که علم را به حضور ماهیت شیء نزد عالم تعریف نموده‌اند، به امر اول و آن دسته از حکما که علم را صورت، مثال و شبیه شیء تلقی نموده‌اند، به امر دوم توجه کرده‌اند[۱۸].

علامه میر صدرالدین دشتکی (متوفّای ۹۴۰/۸/۹ هـ. ق) معروف به سید سند و از

دیگر شارحان تجرید الاعتقاد، عقیده علامه قوشجی مبنی بر وجود دو امر در ذهن را غیر قابل اثبات دانسته است و قول حکما به حصول صورت اشیاء در ذهن تفسیر نموده است ماهیتی که به دلیل عدم ترتب آثار بر آن، شبح شمرده شده است[۱۹]. بر این اساس، دشتکی بین قول به حصول ماهیت اشیاء در ذهن و قول به حصول شبح در ذهن تمایزی قایل نشده است. وی با تأکید بر این نکته که منظور از صورت در نزد حکما، نه شبح و مثال مغایر با ماهیت شیء، بلکه صورت حال در ماده است که در خارج در ماده خارجیه و در ذهن در قوه عاقله حلول می‌کند، به اختلاف مقولی صورت ذهنی که از مقوله کیف است، با صورت خارجی که از مقوله (مثلاً) جوهر است اشاره می‌کند و سپس با تشبیه صورت واحده به هیولای اولی که به حسب حلول صورت، آب یا آتش یا...می‌شود، به رفع شبهه می‌پردازد و می‌گوید: صورت واحده نیز به حسب وجود ذهنی و وجود خارجی ، عرض یا جوهر می‌شود، پس اتصاف ماهیت به جوهریت و عرضیت به واسطه تعین آن به وجود است[۲۰]. او همچنین به ابهام و عدم تعین هیولای اولی که موجب پذیرش صور مختلف می‌شود و تعین صورت فی حد نفسه می‌پردازد و در پاسخ، وجود را شرط تعین صورت معرفی می‌کند (دشتکی، نسخه خطی بی‌تا، ص ۱/۱۴).

صدرالمتألهین (متوفّای ۱۰۵۰ ه. ق)در بحث وجود ذهنی از میرصدرالدین دشتکی الهام گرفته و در توجیه نظر وی تعین شیء را به وجود خارجی یا ذهنی آن دانسته است. بنابر نظر ملاصدرا، در شناخت شیء، مفهوم شیء، نه فرد و مصداق آن و نه ذات و حقیقت آن در ذهن محقق می‌شود، یعنی برای نفس صورت حسی، خیالی و یا صورت عقلی شیء حاصل می‌گردد؛ چنانچه در آئینه نیز شبح شیء، نه فرد و مصداق آن و نه ذات و حقیقت آن حاصل می‌شود.[۲۱] صدرا برای اینکه از قول وی به حصول مفهوم شیء، نه فرد و مصداق آن و نه ذات و حقیقت آن قول به شبح استنباط نشود،به این نکته تصریح می‌کند که بنابر اعتقاد قائلین به شبح، در خارج ماهیت و ذات شیءو در ذهن شبح آن موجود می‌گردد،ولی بنابر اعتقاد ما، ماهیت شیء و عین ثابت او در هر دو موطن خارج و ذهن محفوظ هستند[۲۲].

وی در توضیح چگونگی انحفاظ ذاتیات می‌گوید :

ذهن به هنگام تصور اشیاء؛ صورذهنی عرضی را نه از حیث وجود

ذهنی آنها، بلکه از حیث وجود عینی خارجی که به واسطه آن مقوله مدرک تعیین می‌شود و بر آن مقتضیات حقیقت عینی مدرک حکم می‌شود و از آن ذاتیات شیء خارجی انتزاع می‌شود ؛ مورد ملاحظه قرار می‌دهد[۲۳].

بر این اساس، صدرالمتألهین، ایجاد شبهه اجتماع جوهر و عرض و به بیان دقیق‌تر شبهه اندراج شیء تحت دو مقوله را ناشی از این دانسته که برخی، جمیع مقولات قابل اطلاق بر چیزی را در تمامی اعتبارات، ذاتی آن تلقی نموده‌اند[۲۴]؛ در حالی که، چنانچه در عبارت فوق از ملاصدرا تشریح گردید، صورت ادراکی که همان معلوم بالذات است، به حمل اولی همان موجود خارجی و به حمل شایع صناعی، کیف نفسانی است[۲۵].

تحلیل و ارزیابی

میزان اعتبار هر نظریه تابع میزان اعتبار پیش فرض‌های آن، میزان اعتبار دلایل آن، میزان سازگاری درونی میان اجزای آن و نیز میان آن نظریه و سایر نظریاتی که در یک سیستم فکری پذیرفته شده‌اند، میزان تمامیت آن در پاسخگویی به سؤالات و تبیین مسائل و بالاخره تابع میزان مقاومت آن در برابر حملات شکاکانه است. از این رو، بررسی پیش فرض ها، دلایل، همچنین میزان سازگاری و تمامیت هر یک از نظریات فیلسوفان مسلمان دربارهٔ حقیقت علم امری ضروری است .غالب فیلسوفان مسلمان، فلسفه را علم به حقایق اشیاء، بدان گونه که در نفس الامر وجود دارند، تعریف نموده‌اند؛ به طوری که نفس آدمی با شناخت این حقایق و نظم عینی جهان، جهانی عقلی گردد که همانند، بلکه مطابق جهان عینی است. این تعریف با پیش فرض‌های مطابقت ادراک با عالم خارج و واقع نمایی ادراک (اصل انکشاف ذاتی علم) و امکان شناخت ذات و حقیقت اشیاء تصویری معقول می‌یابد.

فرض رابطهٔ ماهوی بین ادراک و شیء ادراک شده نیز مولود اعتقاد به این دو پیش فرض‌است و ارزش آن تابع ارزش آنهاست. در مسأله وجود ذهنی، ادعای حکمای مسلمان دو چیز است: یکی این که به هنگام دانش‌اندوزی پدیده‌ای در ذهن آدمی

موجود می‌شود و چنین نیست که علم تنها رابطه‌ای اضافی میان عالم و معلوم باشد. دوم این که آنچه در ذهن پدید می‌آید، باآنچه در عالم خارج موجود می‌گردد، از نظر ذات و ماهیت یکی است. این امر باعث می‌گردد تا پس از پیدایش صورت یک شیء معین در ذهن، ما به خارج التفات پیدا کنیم. بنابراین، بااین تبیین، مسأله انکشاف ذاتی علم نسبت به معلوم و تطابق میان آن دو ،تبیینی معقول می‌یابد.

بررسی نظریات فیلسوفان که معتقد به وجود رابطهٔماهوی بین ادراک با شیءادراک شده هستند، نشان می‌دهد که آنها دلیل متقنی بر تعریف خود از علم و فرض تطابق ماهوی بین ذهن و عین ارائه نکرده‌اند. به بیان دیگر، چنانچه بیان کردیم ـ آنهادر تعریف علم از پیش فرض‌های فوق متأثر گردیده‌اند.حتی آن دسته از فیلسوفان مسلمان که رابطه ماهوی را انکار نموده‌اند نیز بر تعریف خود از علم، استدلالی اقامه نکرده‌اند ؛هر چند از این جهت که در واکنش به برخی اشکالات، آن را اتخاذ نموده‌اند، می‌توان تعریف آنها از علم را تا حدی مستدل تلقی نمود.

در مورد میزان سازگاری هر یک از نظریات فیلسوفان مسلمان در مورد حقیقت علم، باید به بررسی سایر نظریات هر یک از آنها که به نوعی به این موضوع مربوط می‌شود بپردازیم و سازگاری یا عدم سازگاری آنها با یکدیگر را به دست آوریم.

بررسی تمامیت یا عدم تمامیت هر یک از نظریات فیلسوفان مسلمان نیز وابسته به میزان پوشش هر یک از آنها خواهد بود. تمامی دریافتهای انسان به حوزهٔ معقولات اولی به مفاهیم ماهوی محدود نمی‌شود. بنابراین، چنانچه هر یک از تعاریف مذکور صرفاً دریافتهای انسان در حوزهٔ معقولات ثانی (فلسفی و منطقی) را تبیین نماید، از تمامیت کافی برخوردار نخواهد بود، و چنانچه توانایی تبیین تمامی دریافتهای انسان (معقولات اولی و معقولات ثانی) را داشته باشد، از تمامیت کافی برخوردار خواهد بود.

۱ـ بررسی و تحلیل نظریه ابی سینا

ابن سینا در تعریف علم به تمثّل حقیقت شیءدر نزد مدرک ونیز شناسایی شبهه معروف اجتماع جوهر و عرض بر سایر فیلسوفان مسلمان تقدم دارد و از این جهت از اهمیت بسزایی برخوردار است، بویژه که به شبههٔ مذکور قبل از طرح بحث وجود ذهنی

پی برده است و بالحاظ تفاوتهای وجود ذهنی باوجود خارجی به آن پاسخ داده است.

ابن سینا بر تعریف علم استدلالی اقامه نکرده است، اماباتقویم جوهر به استغنای از موضوع درمقام تحقق خارجی، در صدد دفاع از آن بر آمده و اطلاق جوهر بر مدرک و معلوم بالذات را جایز و در عین حال غیر منافی با عرض بودن آن دانسته است. بنابراین وی شبههٔاجتماع جوهر و عرض را با توجه به عدم استغنای جوهر از موضوع درمقام ادراک ذهنی ،مردود دانسته و تلاش نموده است تا رابطهٔ ماهوی بین ادراک و شیء ادراک شده را محفوظ نگه دارد. این تلاش وی نشان می‌دهد که از پیش فرض‌های مطابقت ادراک با عالم خارج و امکان شناخت ذاتیات اشیاء بهره برده است. بنابراین ارزش نظریه تابع ارزش این پیش فرض‌هاست و در آمدی بر نظریهٔ ماهوی که در آن از طریق تطابق ماهوی و چگونکی مطابقت ذهن باعین توجیه می‌شود، محسوب می‌شود.

ابن‌سینا و پیروان فلسفه مشاء بر این عقیده‌اند که عقل فعال یا واهب الصور ،همان صورتی راکه به ماده افاضه کرده است و در نتیجه انواع ماهیات مادی تحصل یافته‌اند، همان را به قوه عاقله نیز افاضه می‌نماید و در نتیجه ماهیات تحصل علمی می‌یابند. تسمیهٔ عقل آدمی ،که در ابتدای امر فاقد صور علمی است و قابلیت دریافت آنها را دارد، به عقل هیو لانی و عقل بالقوه نیز متأثر از همین عقیده است . بنابراین، دیدگاههای ابن سینا در باب حقیقت علم، نشان از سازگاری نظریات وی در این موضوع دارد.

اما در مورد تمامیت نظریه وی چنانکه بیان نمودیم، باید اعتراف کنیم که حوزهٔ بحث ابن سینا، حوزهٔ معقولات اولی است و تعریف وی از علم، حوزه معقولات ثانی فلسفی و منطقی راپوشش نمی‌دهد.

۲ـ تحلیل وارزیابی نظریه سهروردی

شیخ اشراق نیز بر فرض هویت مثالی بر صورت ادراکی و تعریف علم به ظهور ظلی موجود خارجی استدلالی اقامه نکرده است. تأکید وی بر هویت مثالی صورت ادراکی با توجه به تفاوت مثال با مثل شیء و حکایت مثال از شیء خارجی که تماماً در تعریف صورت ادراکی به ظهور ظلی موجود خارجی نهفته است، از ابتکارات وی و راهی میانه برای تبیین وحدت و در عین حال تعدد و دو تا بودن یا مجزا بودن صورت ادراکی و

موجود خارجی است. تلاش این فیلسوف نیز در پاسخگویی شبهۀ اجتماع جوهر و عرض نشان دهندۀ تأثر وی از پیش فرض مطابقت ادراک با شیء ادراک شده است.

اهمیت دیگر شیخ اشراق در این باب، جهت است که وی اولین فیلسوفی است که از اصطلاح وجود ذهنی در آثاری که صبغۀ مشائی در آنها غالب است ،استفاده نموده است[۲۶].

شایان توجه است که شیح اشراق در آخرین نظریه خود، در باب علم انسان، نظریه اشراق نفس را پذیرفته است[۲۷] که کاملاًدر تقابل با نظریه وجود ذهنی است و از این جهت از شرط سازگاری در این باب بی بهره مانده است.

در مورد تمامیت یا عدم تمامیت تعریف شیخ اشراق باید اذعان نمود که تعریف وی به گونه‌ای نیست که بتوانیم آن را صرفاً به حوزه معقولات اولی محدود نماییم، چرا که ظهور ظلی موجود خارجی معنای عامی است که کاربرد آن در حوزۀ معقولات اولی آشکارتر است.

شایان ذکر است که شاید کاربرد واژه « تمثل»در تعریف ابن سینا از علم ، شیخ اشراق را به فرض هویت مثالی برای ادراک راهنمایی کرده باشد.

۳ـ تحلیل و ارزیابی نظریه فخر رازی

فخررازی از یک طرف با شبهۀ استلزام فرض محل واحد برای سیاهی و سپیدی به هنگام تعقل تضاد سیاهی با سپیدی، نیز لزوم ترتب آثار وجود خارجی بر وجود ذهنی روبرو بوده است و از طرف دیگر با این شبهه نیز روبرو بوده است که علم به تضاد سیاهی با سپیدی مستلزم تعلق علم به سپیدی وتعلق علم به سیاهی و نیز تعلق علم به تضاد آنهابا یکدیگر است که با فرض کیف انگاری علم به تضاد سیاهی با سپیدی در تنافی است، چرا که در صورت کیف بودن علم، تعدد علم به سپیدی، علم به سیاهی و علم به تضاد آنها با یکدیگر قابل توجیه نیست. فخر رازی در پاسخ به شبهه اول، پس از اثبات وجود ذهنی، به بیان تفاوتهای وجود ذهنی با وجود خارجی پرداخته، حصول تضاد بین سپیدی و سیاهی را مشروط به وجود خارجی و عدم ترتب آثار وجود خارجی بر وجود ذهنی را ناشی از اختلاف در قوابل دانسته است. وی در پاسخ به شبهۀ دوم ،کیف محض بودن

معلوم را مورد تردید قرار داده، آن را کیفیت ذات اضافه به شمار آورده است.

فخر رازی در مقام بیان رابطهٔ ادراک با شیء ادراک شده، بر نظر ابن سینا تأکید نموده است و بیان تفاوتهای وجود ذهنی با وجود خارجی، تبیینی جامع از آن ارائه نموده، بر ادعای تطابق ماهوی تأکید نموده است و در مقام بیان رابطهٔ ادراک باشخص ادراک‌کننده، علم را کیفیت ذات اضافه دانسته است. بنابراین، فخررازی نیز بر تعریف علم استدلالی اقامه نکرده است. وی اولین کسی است که وجود ذهنی را به اثبات رسانده است و برای حفظ رابطهٔ ماهوی بین ادراک و شیء ادراک شده، علاوه بر پیش فرض‌های مطابقت ادراک با عالم خارج و شناخت ذاتیات اشیاء نیز استفاده نموده است، و این در حالی است که در ادله وی صرفاً اصل وجود ذهنی اثبات گردیده است. بنابراین ،ادعای تطابق ماهوی نیز باید به عنوان پیش فرض دیگری به پیش فرض‌های قبلی اضافه شود.

پس، نظریات فخر رازی نیز در باب حقیقت علم سازگار، اما تمامیت نظر وی در تعریف حقیقت علم به دلیل عدم پوشش حوزه معقولات ثانی مورد تردید است.

۴- تحلیل و ارزیابی نظریه خواجه نصیرالدین طوسی، دبیران کاتبی و علامه حلّی

خواجه نصیرالدین طوسی، دبیران کاتبی و علامه حلی علم و ادراک را به صورت و مثالی از شیء ادراک شده در نفس ادراک کننده یا در برخی جهازات عصبی وی نظیر سایه بر دیوار و تصویر بر کاغذ تعریف نموده‌اند؛ به گونه‌ای که رابطه این صورت با شیء ادراک شده صرفاً شباهت است و صور ذهنی، اشباح اشیای خارجی تلقی می‌شوند و به دلیل مشابهت با اشیای خارجی دلالت دارد ؛با این تفاوت که دلالت الفاظ و کلمات بر اشیاء دلالت وضعی است،ولی دلالت صور ذهنی براشیاء دلالت طبعی است. از این رو، دلالت الفاظ بر معانی تنها برای کسانی که به وضع آنها آگاهند مفید است، ولی دلالت صور ذهنی بر اشیاء همگانی است.

این دسته با درنظر گرفتن اشکالات وارد بر تعریف علم وبحث وجود ذهنی، این تعریف را اختیار نموده‌اند تا بتوانند بر برخی از آن اشکالات فایق آیند. بنابراین، هر چند بر تعریف خود از علم استدلالی اقامه نکرده‌اند، اما از این جهت که در واکنش به برخی

اشکالات، آن را اتخاذ نموده‌اند، می‌توان آن رامستدل تلقی نمود. امتیاز دیگر این تعریف، بی نیازی آن از پیش فرض‌های مطابقت ادراک با عالم خارج، امکان شناخت ذاتیات و فرض تطابق ماهوی است، چراکه بنابراین تعریف، علم نه از مقوله مدرک خارجی، بلکه شبح آن. صرفاً عرض د. از مقوله کیف نفسانی است.

این نظریه هر چند به نظر می‌رسد که از سازگاری لازم برخوردار باشد، اما عدم تمامیت آن به دلیل اختصاص بحث به حوزه معقولات اولی و عدم پوشش معقولات ثانی آشکار است.

۵ـ تحلیل و ارزیابی نظریه علامه قوشجی

علامه قوشجی بین حصول یک شیءدر ذهن و قیام آن به ذهن تفاوت قایل شده است و آنها را از دو مقوله به حساب آورده است. وی صفحه ذهن انسان را به یک آئینه شفاف تشبیه کرده، صور علمیه را با صور منعکس شده در آئینه مقایسه نموده است. بنابر نظر وی، همانگونه که آنچه در آئینه مشاهده می‌شود، صاحب صورت و آنچه به آئینه قائم است، چیزی جز نفس صورت نیست، در ذهن نیز دو امر حاصل می‌شود، یکی معلوم که کلی و جوهر است و در ذهن موجود است و دیگری علم که جزئی، عرض کیف نفسانی، موجود به وجود خارجی و قائم به نفس است.

در این نظریه، اصول مطابقت ادراک با عالم خارج، امکان شناخت ذات و ذاتیات و تطابق ماهوی پیش فرض شده است و هر چند با فرض حصول دوامر در ذهن به شبهه اجتماع جوهر و عرض پاسخ داده شده است،اما بر تعریف علم و حصول آن دو امر استدلالی اقامه نشده است.

بعلاوه، همان طور که در تحلیل و ارزیابی نظریه قبلی اظهار گردید،این نظریه نیز مشتمل بر تناقض نیست، اما تمامیت آن به دلیل عدم پوشش حوزه معقولات ثانی مورد تردید است.

٦ـ تحلیل و ارزیابی نظریه علامه میرصدرالدین دشتکی

علامه میر صدرالدین دشتکی با تفسیر صورت در قول حکما (به حصول صورت

اشیاء در ذهن) به صورتی که درخارج در مادهٔ خارجیه و در ذهن در قوه عاقله حلول می‌کند، تفسیر صورت به شبح و مثال مغایر با ماهیت شیء را مردود دانسته است. وی با تشبیه صورت به هیولای اولی از آن جهت که با حلول صورت تعین می‌یابد، وجود را شرط تعین صورت معرفی نموده، به تبیین اختلاف مقولی صورت ذهنی که از مقوله کیف است ،با صورت خارجی که از مقوله (مثلاً) جوهر است، پرداخته است. بنابر نظر وی آنچه به هنگام ادراک در ذهن انسان حاصل می‌شود،چیزی جز نفس صورت اشیاء نیست، اما این صورت به مجرد اینکه معلوم واقع شد، انقلاب و دگرگونی پذیرفته، در زمرهٔ اعراض قرارمی گیرد، چراکه موجودیت و تحقق ماهیت وابسته به وجود است و بدون در نظر گرفتن وجود یک شیء ماهیت آن نیز محقق نمی‌شود. لذا با توجه به تفاوتهای وجود ذهنی با وجود خارجی، صورت موجود به وجود خارجی نیز با صورت موجود به وجود ذهنی متفاوت است. براین اساس، موجود خارجی هرگاه در ذهن تحقق پذیرد، به کیف نفسانی تغییر می‌یابد.

در این نظریه، اصول مطابقت ادراک با عالم خارج و امکان شناخت ذاتیات شیء پیش فرض شده است. بعلاوه، بر این ادعاکه منظور فلاسفه از شبح،صورت و مثال مغایر با ماهیت شیء نیست ونیز بر تفسیر خاصی که از صورت ارائه شده، استدلالی اقامه نشده است.

همچنین از تبدل و انقلاب ماهیت شیءخارجی به کیف نفسانی سخن گفته شده است در حالی که میر صدرالدین قایل به اصالت ماهیت است و با فرض اعتباری بودن وجود، اعتقاد به یک قدر جامع عینی بین یک موجود جوهری و یک موجود عرضی امکان‌پذیر نیست. به همین جهت سیّد سند در باب قدر جامع میان معلوم جوهری و عرض ذهنی دچار اشکال گشته، برای تأمین این منظور به یک قدر جامع مبهم پناه برده است. این مطلب ناسازگاری سیستم فلسفی سیّد سند را اثبات می‌نماید.

عدم تمامیت نظریه وی نیز باتوجه به اختصاص بحث به حوزهٔ معقولات اولی و عدم پوشش معقولات ثانی آشکار است.

۷ـ تحلیل و ارزیابی نظریه صدرالمتألهین

ملاصدرا در بحث وجود ذهنی، به تبع میر صدرالدین دشتکی تعین شیء را به

وجود خارجی یا ذهنی او دانسته است و با اعتقاد به حصول مفهوم شیء در ذهن،نه فرد و مصداق آن، و نه ذات و حقیقت آن، تبیینی نو از چگونگی انحفاظ ذاتیات در مدرک ذهنی ارائه نموده است. سپس با توسل به حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی، صورت ادراکی را از حیث وجود عینی، از مقولهٔ مدرک بالعرض و از حیث وجود ذهنی، عرضی و از مقوله کیف نفسانی دانسته است که به نظر می‌رسد در این موضوع از علامه قوشجی متأثر شده باشد، با این تفاوت که علامه قوشجی معتقد به حصول دو امر در ذهن بود،ولی ملاصدرا معتقد به حصول یک امر است که از دو منظر دارای دو حکم است.

بنابر نظر عرفا، ماهیت واحده عین ثابتی است که در مراتب و عوالم مختلف وجود و از جمله عالم انسانی دارای ظهورات و بروزات مختلفی است؛ به گونه‌ای که در هر عالم متناسب باکیفیت وجودی همان عالم ظاهر و متجلی می‌گردد.این ماهیت در عین گوناگون بودن ظهورات و متفاوت بودن در نحوهٔ وجودات، یک ذات واحد و حقیقت فارد است. این حقیقت واحد در خارج به وجود خارجی و در ذهن به وجود ذهنی موجود می‌شود.

اگر نظریه صدرا در باب وجود ذهنی را با این تعبیر مقایسه نماییم، می‌توانیم نتیجه بگیریم که نظریه ماهوی صدرالمتألهین، با الهام از نظر عرفا تبیینی معقول می‌یابد.دراین نظریه، همچنان پیش فرض‌های مطابقت ادراک با واقعیت و امکان شناخت ذات و حقیقت اشیاء اعتبار شده است. علاوه بر آن، پیش فرض تطابق ماهوی باتعبیر خاصی که صدرا آن را با استفاده از حمل اولی و حمل شایع صناعی توضیح داده اعتبار گردیده است. دراین نظریه، شاید صدرا از نظریه میر صدرالدین دشتکی، همچنین نظریه علامه قوشجی و از همه مهمتر از تبیین عرفا در مورد ماهیت نیز الهام گرفته باشد. بنابراین، ارزش نظر وی تابع ارزش پیش فرض‌های یاد شده و ارزش تئوری و اقوالی است که از آنها بهره برده است.

وی هر چند دلیل مستقلی نیز بر تعریف علم به حضور ماهیت شیء نزد مدرک ارائه ننموده است، اما با ابتکارحمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی برای حل شبهه اندراج شیء تحت دو مقوله تلاش نموده است و از این جهت دارای اهمیت است .

صدر المتألهین با مسأله ادراک دو گونه برخورد نموده است :

الف) در بحث وجود ذهنی که به رابطهٔ ادراک با شیءادراک شده پرداخته است؛

ب) در بحث اتحاد علم و عالم و معلوم که به رابطهٔ ادراک با شیء ادراک کننده پرداخته است.

در بحث علم، حقیقت علم را چیزی جز هستی ندانسته، آن را شأنی از شؤون نفس ناطقه و مرحله‌ای از مراحل نفس ناطقه به شمار آورده است و قیام آن را به نفس ناطقه، از نوع قیام صدوری و نه قیام حلولی دانسته است که باید جلوه‌ای از فاعل به شمار آید. بنابراین، صدرالمتألهین، حقیقت علم و ادراک را نه از جنس مقولات ماهوی، بلکه از سنخ هستی دانسته است.

این دیدگاه با دیدگاه وی در بحث وجود ذهنی در تعارض آشکار است، زیرا بنابر نظریه وجود ذهنی، رابطهٔ ادراک با شخص ادراک کننده، رابطهٔ عرضی و بنابر نظر وی در بحث اتحاد علم و عالم و معلوم، رابطه ادراک با شخص ادراک کننده، رابطه یگانگی و اتحاد است. همچنین بنابر نظریه وجود ذهنی ،معلوم ذهنی به حمل شایع تحت مقوله کیف و بنابر نظر وی در بحث اتحاد علم و عالم و معلوم، معلوم ذهنی در مراتب مختلف ادراکی با مرتبه فعل نفس متحد است، و بر این اساس از سنخ وجود است و تحت هیچ مقوله‌ای نمی‌گنجد.

از طرف دیگر، نظریه وجود ذهنی وی که در آن ماهیت مقسم به جوهر و عرض است و صور علمی از آن جهت که موجود به وجود ذهنی و قائم به نفی‌اند، در مقوله کیف قرار دارند و از اقسام عرض که از تقسیمات ماهیت است، به شمار می‌آیند، و از آن جهت که معرف واقعیت بیرونی‌اند، از مقوله مدرک بالعرض و از تقسیمات ماهیت محسوب می‌شوند، سخنی ماهیت مدار است که با نظریه اصالت وجود وی در تقابل است. لذا می‌توان گفت که نظریه وجود ذهنی ملاصدرا از بازمانده‌های تفکر اصالت ماهوی در اندیشه‌های وی محسوب می‌شود و سیستم فلسفی او فاقد سازگاری درونی است.

در مورد تمامیت یا عدم تمامیت نظریه صدرالمتألهین نیز، همچنانکه در مورد سایر نظریه‌ها آشکار گردید، باید اذعان نمود که تمامی دریافتهای انسان به حوزه معقولات

اولی و مفاهیم ماهوی محدود نمی‌شود تا تبیین و تعریف علم به حضور ماهیت شیء در نزد عالم، تمامی آنها را پوشش دهد. پس این نظریه نیز از تمامیت لازم در تبیین مسائل مربوط برخوردار نیست.

نتیجه‌گیری

۱ـ تأثر برخی از نظریات فیلسوفان مسلمان در باب علم و ادراک و حقیقت آن از برخی پیش فرضها مانند امکان شناخت ذاتیات اشیاء و فرض تطابق ماهوی ذهن با عین، استقلال این نظریات را محدود می‌نماید و ارزش آنها را تابع ارزش آن پیش فرضها قرار می‌دهد. ارزش این پیش فرضها، با عنایت به مطالبی که این فیلسوفان، خود در این باره اظهار داشته‌اند، آشکار می‌گردد:

ابن سینا که یکی از شاخصترین چهره‌ها در علم و فلسفه جهان اسلام است، در بارهٔ وقوف بر حقیقت اشیاء چنین می‌گوید:

«الوقوف علی حقایق الاشیاء لیس فی قدرةالبشر و نحن لا نعرف من الاشیاء الا الخواص و اللوازم و الا عراض»(۳۰).

وی بر ادعای خود چنین استدلال می‌نماید:

«اشلانسان لا یعرف حقیقة للاشیاءهو الحس ثم یتمیز بلعقل بین المتشابهات و المتباینات و یعرف حینئذ بالعقل بعض لوازمه و افعاله و تأثیراته»(۳۱).

وی به عدم حصول ذات و حقیقت اشیاء چنین تصریح می‌نماید:

«العلم هو حصول صور المعلومات فی النفس و لیس نعنی به ان تلک الذوات تحصل فی النفس بل آثار منهاو رسوم»(۳۲).

شیخ شهاب‌الدین سهروردی نیز تعریف به حد را برای انسان غیر ممکن و سایر تعاریف متداول را تعریف به رسم تلقی نموده است(۳۳). وی دوره‌ای راکه در آن دوره، تفکر محدود شود و درهای مکاشفات و راههای مشاهدات مسدود گردد، بدترین دورهٔ حیات بشری معرفی کرده است(۳۴). او علم و دانش را وقف گروه معدودی ندانسته، منع محققان از شناخت بیشتر را مذمت نموده است:

«فلیس الْعِلْم وقفاً علی قوم لیغلق بعد هم باب الملکوت و یمنع المزید عن

العالمین»(۳۵).

۲ـ تأثر برخی از نظریات فیلسوفان مسلمان از نظریات دیگر، مانند تأثر صدرالمتالهین در نظریه وجود ذهنی، از نظریه عرفا در باب ماهیت و ظهورات و بروزات آن در مراتب و عوالم وجود، ضمن سلب استقلال آن نظریه، ارزش آن راتابع ارزش نظریه عرفا می‌گرداند.

۳ـ عدم ارائه دلیل مستقل برای تعریف علم به تمثل حقیقت شیء یا حضور ماهیت شیء در نزد عالم، و اتخاذ برخی از تعاریف در واکنش به برخی شبهات، پشتوانهٔ نظری و عقلانی این نظریات را متزلزل ساخته، آنها را در حد یک ادعا تنزل می‌دهد.

۴ـ اشتراط وجود سازگاری درونی بین اجزای یک نظریه، همچنین میان آن نظریه و سایر نظریات پذیرفته شده در همان سیستم فلسفی، امری لازم و اجتناب‌ناپذیر است. از این رو، وجود برخی ناسازگاریها، ارزش نظری هر یک از نظریات مذکور رامخدوش می‌سازد.

۵ـ محدودیت تعاریف ارائه شده توسط فیلسوفان مسلمان به تبیین معقولات اولی و مفاهیم ماهوی از یک طرف و عدم انحصار دریافتهای انسان به این حوزه از طرف دیگر، عدم تمامیت این نظریه‌ها و تعاریف را به اثبات می‌رساند.

در پایان سخن خود را باکلامی از صدرالمتألهین به پایان می‌برم:

«و انی ایضاً لا ازعم انی قد بلغت الغایة فیما اردته. کلا فان وجوه الفهم لا ینحصر فیما فهمت و لا یحصی و معارف الحق لا تقید بما رسمت و لا تحوی لان الحق اوسع من ان یحیط به عقل واحدٌ».

٦ـ تعریف فیلسوفان مسلمان از علم، یک تعریف پیشینی و از نگرش تاریخی به حقیقت علم تهی است.

پی‌نوشتها

۱ـ از جمله می‌توان به کتابهای: رسالهٔ حدوث ملا شمسا گیلانی، زواهرالحکم میرزا حسن لاهیجی، غررالفرایدِ حاج ملا هادی سبزواری و التحفه ملانظر گیلانی اشاره کرد.

۲ـ فارابی، ۱۴۰۸، ص ۵۱.

۳ـ ابن سینا، ۱۳۶۳، صص ۱۴۰-۱۴۴.

۴ـ ابن سینا، ۱۴۰۳، ص ۳۰۸.

۵ـ ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۴۰.

۶ـ ابن سینا، ۱۳۶۳، ص ۱۴۰.

۷ـ سهروردی، ۱۳۷۳ / الف، ص ۷۲.

۸ـ سهروردی، ۱۳۷۲ / د، ص ۱۲۵.

۹ـ سهروردی، ۱۳۷۲ / ب، صص ۳۳۱-۳۳۲.

۱۳ـ سهروردی، ۱۳۷۲ / ب، صص ۲۵۶-۲۵۷.

۱۴ـ فخر رازی، ۱۴۱۱، ص ۴۱.

۱۵ـ فخر رازی، ۱۴۱۱، صص ۳۱۹-۳۲۲.

۱۶ـ فخر رازی، ۱۴۱۱، صص ۳۲۱-۳۲۲ و ص ۳۲۷.

۱۷ـ فخر رازی، ۱۴۱۱، صص ۳۲۶-۳۲۷.

۱۸ـ طوسی، ۱۳۶۶، صص ۱۰-۱۱ و طوسی، ۱۳۲۳، صص ۱۵۶-۱۵۷.

۱۹ـ کاتبی، ۱۳۲۷، ص ۱۶.

۲۰ـ حلّی، ۱۳۲۷، ص ۱۷.

۲۱ـ قوشجی، چاپ سنگی، بی‌تا، صص ۱۳-۱۴.

۲۲ـ دشتکی، نسخهٔ خطّی، بی‌تا، ص ۱۴/۲.

۲۳ـ دشتکی، نسخهٔ خطّی، بی‌تا، صص ۱۳/۲-۱۴/۲.

۲۴ـ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ص ۳۲۲.

۲۵ـ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، صص ۲۹۱-۲۹۲.

۲۶ـ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ص ۲۹۲.

۲۷ـ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ص ۳۲۳.

۲۸ـ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، صص ۲۹۸ـ۲۹۹.

۲۹ـ صدرالمتألهین، ۱۹۸۰م، صص ۲۹۵ـ۲۹۶.

۳۰ـ سهروردی، ۱۳۷۲ / د، ج ۳، ص ۱۶۳.

۳۱ـ سهروردی، ۱۳۷۲ / ج، ص ۱۵.

۳۲ـ ابن سینا، بی‌تا، ص ۳۴.

۳۳ـ ابن سینا، بی‌تا، ص ۸۲.

۳۴ـ ابن سینا، بی‌تا، ص ۸۲.

۳۵ـ سهروردی، ۱۳۶۷، ص ۳۱ـ۳۶.

۳۶ـ سهروردی، ۱۳۶۷، ص ۱۷.

۳۷ـ سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۲.

۳۸- صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ م. ص ۱۰.

منابع و مآخذ

- آشتیانی، سیّد جلال‌الدین، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، دفتر تبلیغات اسلامی، قم ۱۳۶۳ هـ. ش.

- ابن سینا، الاشارات والتنبیهات، الجزءالثانی، با شرح و تحقیق خواجه نصیرالدین طوسی، چاپ دوم، دفتر نشر کتاب، قم ۱۴۰۳ ه.ق.

- ـــــــ ، تعلیقات، با مقدمه عبدالرحمن بدوی (بنغازی، سپتامبر ۱۹۷۲ م) افست مکتب الاعلام الاسلامی فی حوزة العلمیه، قم، بی تا.

- ـــــــ ، الشفاء (الالهیات)، با مقدمه دکتر ابراهیم مذکور، ناصر خسرو، تهران ۱۳۶۳ هـ. ش.

- حلی، جمال‌الدّین ابومنصور حسن بن یوسف بن علی بن مطهر، ایضاح المقاصد، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۲۷ هـ. ش.

- دشتکی، حاشیه بر شرح تجرید الاعتقاد، (حاشیهٔ نخست)، نسخهٔ خطی، بی تا، کتابخانه مجلس، دائرة نسخ خطی، شماره دفتر ثبت ۲۲۶۶۵.

- رازی، فخرالدین محمدبن‌عمره، المباحث المشرقیه، مکتبة بیدار، قم ۱۴۱۱ هـ. ق .

- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، تلویحات، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، با تصحیح و مقدمه هانری کربن، ج ۱، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۷۲ هـ. ش.

- ـــــــــــــــ ، حکمة الاشراق، ترجمه و شرح دکتر سیّد جعفر سجادی، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۷۲ هـ. ش.

- ـــــــــــــــ ، حکمة الاشراق، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه، هانری کربن، ج ۲، پژوهشگاه علوم‌انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۲ هـ. ش.

- ـــــــــــــــ ، المشارع و المطارحات، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه هانری کربن، ج ۱، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران ۱۳۷۲ هـ. ش.

- ـــــــــــــــ ، المقاومات، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه، هانری کربن، ج ۳، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۲ هـ. ش.

- صدرالمتألهین، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة العقلیه، الجزء الاول، چاپ سی‌ام، داراحیاء

التراث العربی، بیروت ۱۹۸۱ م.

ـ طوسی، خواجه نصیرالدین، تجرید الاعتقاد، با شرح و تحقیق علامه حلی، مؤسسه مطبوعات دینی، قم ۱۳۶۶ هـ. ش

ـ طوسی، خواجه نصیرالدین، تلخیص المحصل، المطبعة الحسینیه، مصر ۱۳۲۳ هـق.

ـ فارابی ابونصر محمّد، المنطقیات، با تحقیق محمد تقی دانش پژوه، مکتبة آیة الله مرعشی نجفی، ج ۱، قم ۱۴۰۸ هـش.

ـ قوشجی، علاءالدین علی بن محمّد، شرح تجرید الاعتقاد، منشورات رضی، چاپ سنگی، بیدار، عزیزی، موجود در کتابخانه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان، به شماره ثبت ۲۹۷/۴/۷۲ ق ش/ت ۴۶۸ ن، بی‌تا.

ـ کاتبی فزوینی، دبیران، حکمة عین القواعد، در کتاب علامه حلی، ایضاح المقاصد فی شرح حکمة عین القواعد، دانشگاه تهران، تهران ۱۳۲۷ هـ. ش.

تأمّلاتی دربارهٔ مطالعات و تحقیقات مربوط به علوم اسلامی و ضرورت باز نگری در روشها

حسن حبیبی *

در مباحث مربوط به علوم انسانی، پیش از دورهٔ جدید و معاصر، یعنی پیش از طرح مباحث تازه در بسیاری از رشته‌های علوم انسانی، مانند اقتصاد و جامعه شناسی و غیر اینها و بهره گیری این علوم از روشهای جدید از قبیل اکونومتری و سوسیومتری و زبان شناسی، ما در فلسفه، روان شناسی، کلام، ادبیات، صرف و نحو، علوم بلاغت و تاریخ و نظایر اینها، با روشهایی بیش و کم سنتی و با مفاهیمی مستمر، مواجه بوده‌ایم و هستیم. این روشها پس از قرون وسطی، تا زمانی پابرجا بودند که روشهای تجربی فعال گشته، قیاس ارسطویی به طور قسمتی کنار نهاده شده بود، روشهایی که در حال حاضر نیز بیش و کم پا برجاست. با این همهٔ، روشها و مفاهیم جدید در بسیاری از علوم زمان ما تأثیر گذاشته، و آنها را به صورتهای مختلف و به راههایی نوین کشانده‌اند. علوم سنتی هنگامی که با توجه به مفاهیم و نظرهای نو و روشهای تازه به بوتهٔ نقد و بررسی و تحلیل می‌روند، یا در رواق منظر تاریخ علوم قرار می‌گیرند و به شکل پژوهشهای پرمایه و یا دروس مهم دانشگاهی در می آیند، به چندگونه مطرح می‌شوند:

۱ـ یک روش، گزارش نظام یافته از این علوم، بویژه فلسفه و کلام و منطق و علم النفس و گه گاه علوم ادبی و بلاغی و صرف و نحو و نظایر اینهاست. این گزارشِ نظام یافته گاه تنها یک وجه و گاه دو وجه را در بر دارد:

---

* رئیس بنیاد ایرانشناسی

الف) گزارش توضیحی و تشریحی از مباحث است؛ بدین معنی که برای مثال نظرات ارسطو، افلاطون، دکارت، کانت و هگل و یا مباحث کلامی و امثال آن به همان سبکی که این صاحبنظران بیان کرده‌اند مطرح و تشریح شده، توضیح داده می‌شوند و گره‌های آنها گشوده و نکته‌های مشکل و دشوارشان شرح می‌شود.

ب) وجه دوم که مکمل وجه اول است، این است که نظرات صاحبنظران به یاری سبک و روش جدید، نظامی تازه یافته، نقد و بررسی می‌شود و یا در هنگام طرح مباحث جدید، همراه با آنها به عنوان سابقهٔ تاریخی مطرح می‌گردد و ربط جزئی و قسمی آن نظرات با نظرات جدید بیان می‌شود.

۲ـ در روش مستقل و مبنایی دیگر، در واقع به صورتی روی پوشیده و یا با بیانی آشکار، این مطلب عنوان می‌شود که در زیر این آسمان هیچ مطلب تازه‌ای نیست و هر کس به زبانی از یک حقیقت یا واقعیت سخن می‌گوید و بر پایهٔ آن نکته، به این معنی اشاره می‌کنند که برخی از صاحبنظران از گذشته های دور مطلبی را که امروزه فلان مکتب یا بهمان صاحب‌نظر می‌گوید، پیشتر گفته‌اند، اما تاکنون به آن توجه نشده است. در نتیجه، معتقدان به این روش در تحلیل نظام یافتهٔ خود کوشش می‌کنند لطیفه یا لطیفه های نهانی اندیشهٔ صاحبنظران گذشته را ـ که نه تنها قابل انطباق بلکه عین یافته های امروزی است ـ عرضه کنند و مثلاً ثابت کنند که ارسطو همان دریافتهای امروزی فلان یا بهمان مکتب فلسفی و مثلاً استروکتورالیسم را بیان داشته است، و ابن خلدون پیشگام جامعه‌شناسی است و غزالی پیش از دکارت همان نوع شک فلسفی را، تقریباً با همان روش، مطرح کرده است و غیر اینها.

در حقیقت، این سه روش یا این دو روش با سه وجه، را می‌توان با مثالی بدین گونه خلاصه کرد که اگر دکارت در زمان ما می‌خواست نظرات خود را بیان کند، در بیان خود یکی از صورتهای زیر را مورد توجه قرار می‌داد:

۱ـ همان مطالبی را که در گذشته بیان کرده بود، با همان سبک و سیاق مطرح می‌کرد و احتمالاً برخی از نکات را که در زمان ما، به علت ناآشنایی با موقعیت و جو زمانه ناآشنا می‌آید، روشنتر بیان می‌نمود.

۲ـ مطالب خود را به سبک طرفداران بعدی خود، یعنی کارتزین ها و با سبک و

سیاق آنها بیان می‌کرد، اما مطلب تازه‌ای را از درون مطالب خود بیرون نمی‌آورد و آن را با مطالب بعدی مقایسه نمی‌نمود و بنابراین نمی‌گفت ما صد ها سال پیش همین سخن را بهتر و یا به زبان دیگر گفته‌ایم و... همین‌طور کانت به زبان نوکانتی‌ها سخن می‌گفت و...

۳ـ در روش سوم، دکارت، مفاهیم و مقولاتی راکه عرضه کرده بود، با تغییر در روشِ عرضهٔ آنها با مقایسه و سپس تطبیق اصطلاحات و تعبیرات و استدلالات خود با یکی از مکتبهای موجود، به انطباق اندیشه‌های خویش با آنها می‌پرداخت و از روش طرح مباحث خود توسط صاحبنظران به صورت قدیمی، با این عنوان که وی را بدرستی درنیافته‌اند، گله و شکایت می‌نمود.

این روشها هر یک به جای خود در نظام مدرسی و تحقیقی معاصر مورد اعمال و اجرا دارد، بخصوص روش سوم از جهاتی مهم و قابل توجه است. اما همهٔ این روشها در علومی قابل استفاده و مفید و مثمرند که استمرار آنها مورد قبول باشد و یا با واقعیت خارجی و نیز قبول عامه دانشمندان ـ هر دو با هم ـ روبه‌رو گردند.

چه بخواهیم و چه نخواهیم، با تأسف و دریغ باید بگوییم که اگرنه همهٔ دانشمندان غربی و همهٔ تحصیل کردگان در مکتب جدید و معاصر، اکثریت قابل توجه آنان، برخی از علوم و از جمله همه یا بسیاری از علوم اسلامی را علومی مربوط به حوزه‌ای خاص و بی‌ارتباط با حوزه‌های جدید و بنابراین غیر مستمر می‌دانند، در نتیجه، تحقیقات و بررسیهای مربوط به این علوم را در زمرهٔ بررسیهایی بر می‌شمارند که بیش و کم جنبهٔ باستان شناسانهٔ دانایی و معرفت دارند و در عین حال، ارتباط تاریخی‌شان نیز با علوم جدید منقطع است. البته،برخی از عالمان صاحب نام به این علوم پرداخته‌اند یا می‌پردازند، اما کار آنها در تشریح و توضیح خلاصه می‌شود و اگر تنها این روال ادامه یابد، بیش و کم این احتمال هست ـ و سابقه هم این امر را به کرسی می‌نشاند ـ که اندک اندک این علوم از دایرهٔ تحقیقات نظام یافته خارج شوند و اگر درگوشه و کنار نیز بررسی و تحقیقی صورت پذیرد، جنبهٔ مستمر نداشته باشد و بیشتر در حیطه پژوهش‌های تک نگارانه (مونوگرافی) جای گیرد؛ همان سان که برخی از علوم و فنون صاحب نام گذشته

چون طب جالینوسی یا نجوم قدیم با این جریان مواجه شده و یا علوم غریبه‌ای چون کیمیا از گردونهٔ تحقیق و تتبع رسمی خارج گردیده‌اند.

اگر در مورد برخی از علوم، این ماجرا بیش و کم قابل توجیه باشد، در مورد علوم مهم اسلامی این برخورد جفا و ناسزاوار است. اما این برخورد بی‌علت نیست و وجود برخی موانع، موجب چنین وضعی شده است.پس، باید به جستجوی علت برخاست و موانع را از سر راه برداشت. تصمیم به برگزاری همایش کنونی، در واقع به دنبال طرح این مطلب بوده است که فلسفهٔ اسلامی پس از ابن رشد نوآوری و سخن تازه‌ای نداشته است.در نتیجه، این همایش به جستجوی پاسخهای متین و رد چنین نظریه‌ای قد برافراشته است. یافتن علتِ مطرح شدن این قبیل مطالب ـ هر چند کم دامنه ـ نیز باید جزو دستور این همایش دانسته شود.

گویندهٔ این کلمات بی‌آنکه ادعا کند همهٔ مباحث و مسائل و موضوعات طرح شده و مطرح در علوم اسلامی، در فرآیند استمرار قرار دارند و نیز بی‌آنکه مدعی درست بودن کامل این سخن باشد که: در زیر این آسمان سخن تازه‌ای وجود ندارد، اصولاً باور دارد که در هر زمان می‌توان پرده‌ای از روی واقعیت یا حقیقتی که کثیر الابعاد است برداشت و یا گوشه‌ای از یک پردهٔ سنگین را بالا زد و سبب شدکه بارقه‌ای از آفتاب حقیقت بر گوشه‌ای از بی نهایت مسائل مجهول و تاریک تابانده شود و بر همین اساس، معتقد است که در میان مباحث و مسائل پر شمارهٔ مطرح در علوم اسلامی، مسائل و موضوعات گوناگون و متعددی وجود دارند که در خور بررسیهای نو و مستعد عرضهٔ مطالبی بکر و تازه‌اند و می‌توان به کشف نکته‌هایی که تاکنون ناشناخته مانده‌اند، نایل شد. و در واقع، روشهای جدید تحقیق و بررسی، یافته‌های برخی از مکاتب جدید در طی این طریق می‌توانند راهنما و روشنگر باشند و حتی ما را به نکته‌های نوی راهبر شوند که از گذشتهٔ دور در علوم اسلامی بوده و دانشمندان هر دو فرق و هر دو حوزه از آنها بی‌توجه گذشته‌اند، نکته‌هایی که اگر زودتر به آنها توجه می‌کردند، شاید یافته های مکتبهای جدید زودتر به دست می‌آمد و مهمتر از آن، چون همان مبادی و مبانی مطرح بوده‌اند،به جای جستجو در این بخش، دامنهٔ بحث و پژوهش به جانب موضوعات جدید و ژرف نگری در موضوعات مطرح شدهٔ پیشین کشیده می‌شد و جولانگاه

مباحثات گسترش می‌یافت.

با توجه به این مطلب بود که در نظر داشتم بنا را بر طرح برخی از مسائل مهم مبحث الفاظ فقه بگذارم و به اختصار نکاتی را یادآور شوم که از منظرِ مباحثِ زبان‌شناسیِ جدید قابل توجه و از جهاتی نیز پیشگامند. برای تحریر مطلب، طرح مقدمهٔ کنونی را در انداختم و سپس با بررسی چند و چون آن به نظرم رسید که نتیجه‌گیری از این مقدمه خود از اصالتی برخوردار است و با موضوع و هدف همایش نیز همخوانی دارد و در واقع این مقدمه، از لحاظ معرفت شناختی (اپیستمولوژیک) دارای اهمیت است و از این جهت و نیز از نظر منطقی طرح آن مقدم بر بحثهای دیگر است. بنابراین، نتیجه این مقدمه را که به پیشنهاد و عرضهٔ یک طرح مطالعاتی و اجرایی می‌انجامد، موضوع بحث حاضر به شرح زیر قراردادم.

بسیاری از مباحث مطرح در مطالعات و تحقیقات مربوط به علوم اسلامیِ جهانِ اسلام و ایران، اعم از مباحث فلسفی و کلامی و فقهی و حقوقی و ادبی دارای مبانی و اصول اصطلاحات و تعبیراتی هستند که متخصصان این علوم نخست آنها را به عنوانِ مبادیِ علمِ موردِ نظر طرح و تنقیح می‌کنند و بر مبنای آنها به بحثهایی می‌پردازند که موضوع علم مربوط است. موضوع این علم نیز خود مبنا و مبدأ علم دیگری می‌شود که باید از اطلاعات علم قبلی بهره گیرد و در واقع،از لحاظ سلسله مراتب در مرتبهٔ دانی آن علم عالی قرار گرفته است. این روش در علوم جدید و نظام تعلیمات و تحقیقات علوم روز، اروپایی و غیر آن، نیز بیش و کم مدنظر است، بخصوص در مواردی که با کارشناسی ها و پژوهش های دقیقی همراه می‌شود که اساس آنها بر سرعت و دقت عمل و بویژه ریاضی ساختن استدلالها و همچنین بهره گیری از منطق جدید قرار دارد. در سالهای اخیز نیز نظام داده ورزی (انفورماتیک) و رایانه (کامپیوتر) به یاری این قسم از تحقیقات آمده و پژوهش ها را بیش از پیش و به صورتی کاملاً پیشرفته، بر این روش استوار ساخته است.

نتیجه آنکه: علوم اسلامی و به طور کلی علوم به معنی وسیع کلمه در دنیای اسلامی، باید با توجه به اطلاعات به هم پیوسته و جامعِ آن، در میدان تحقیق و بررسی قرار گیرند تا بتوان بر فرهنگ و تمدن جهان اسلام احاطه یافت. البته این مطلب به معنی

آن نیست که تا کسی بر همهٔ علوم اسلامی احاطه نیابد،نمی‌تواند لطیفه های فرهنگ و تمدن جهان اسلام یا نوآوریهای آن را دریابد و در نهایت بر استمرار تحقیق و تتبع و عدم توقف تحقیقات در مرحله‌ای معین واقف گردد (مقصود توقف در یکی از مراحل تفکر است، که برخی از آن سخن می‌گویند و در مباحث فلسفی نیز گه گاه از توقف تحقیق پس از ابن رشد سخن به میان می آورند)، بلکه مقصود ما توجه کافی به این نکته است که علوم اسلامی و شعب و رشته های مختلف آن را باید با علم و آگاهی به مبانی و اصطلاحات و تعبیرات خاص آن، مورد بحث و بررسی قرار داد.

همان طور که می‌دانیم در عصر جدید و دورهٔ معاصر روش کار و شیوهٔ تحقیق و بررسی بسیاری از مبادی و مبانی علوم جدید، اروپایی و غیر آن، با روش کار دوران مربوط به فرهنگ و تمدن قرون وسطی و گه گاه یونان و رم تفاوتهایی یافته است.

از سوی دیگر،روش کار و تحقیق و تتبع در علوم اسلامی، گرچه در برخی از موارد، از روشهای ارسطویی و گاه نیز افلاطونی و فلوطینی متأثر بوده‌است،اما راه و رسم‌تازه‌ای را در طی قرون در پیش گرفته ،دانشمندان اسلامی از همان ابتدای ظهور اسلام به تأسیس مکتبهای متعدد فلسفی و ادبی و کلامی نایل شده‌اند. هر یک از مکاتب نیز تقریباً در همهٔ شعبه های علم تأثیر جدی خود را به جای گذاشته است. مکتبهای اشعری و معتزلی و شیعی و نیز فلسفه‌های مشائی و اشراقی و عرفانی و سپس صدرایی و دیگر نحله ها و مذاهب هر یک در بحثهای علمی گوناگون چهرهٔ خود را نمایانده و فقه نیز، که بیان احکام شرعی از راه ادلّه تفصیلی و به تعبیری دیگر حقوق اسلامی است، راه‌های گوناگونی را برای استنباط احکام و بیان آنها در پیش گرفته است. در مرحلهٔ اول بحث اجتهاد و مفتوح بودن باب آن یعنی کوشش نو به نو برای استنباط احکام شرعی از روی ادلّه تفصیلیِ موجود (که خود مبتنی بر اسناد مشخص یا منبعث از آنهاست) و نیز بحث پر دامنهٔ مسدود بودن و یا مسدود شدن باب اجتهاد که در فقه شیعه اندک اندک با شروع عصر غیبت به کرسی نشست، از لحاظ زمانی تقریباً با سد باب اجتهاد در مذاهب اهل سنت همزمان شد و اصول فقه که اساس و پایهٔ روش شناسانهٔ اجتهاد را استوار می‌ساخت، عملاً باگشایش باب اجتهاد در شیعه، از لحاظ علمی و فنی شکوفا و شکوفاتر شد و بر دامنه و عمق مباحث آن افزوده گشت و از روش شناسی فقه اهل سنت ـ که با سدّ

باب اجتهاد عملاً خود را از نیاز به بحث و بررسی عمیق منابع بی‌نیاز می‌دید ـ فاصله گرفت. در کنار مکتبِ اصولیِ فقه شیعه، مکتب اخباری نیز در دوره‌هایی بیش و کم از رونق برخوردار بود (و در ادوار مختلف نیز رونق آن بر پایه استدلالهای متفاوتی استوار بود) و همهٔ اینها اعم از مکاتب فقهی و اصولی و اخباری شیعی و سنی، خواه ناخواه در تعامل با مکاتب کلامی، از جمله اشعری و معتزلی و شیعی و یا فلسفی و غیر اینها بودند و بیش و کم هستند. در واقع، اشراف به نسبت قابل قبول بر هر یک از مکتبها یا روشها نیازمند علم و اطلاع از نسبت آن مکتب با نحله ها و مذاهب مختلف کلامی یا فلسفی، یا هر دو و نیز بهره گیری هر یک از آنها از تحقیقات و تتبعات ادبی و صرفی و نحوی زبان عربی است که زبان قرآن و حدیث و در نتیجه فقه و اصول است.

انقطاع فرهنگی و نتیجهٔ آن که گسست ارتباط میان علوم اسلامی و تعلیمات جدید است و نقص یا فقد اطلاعاتی سبب شده است که بسیاری از دستاوردهای علوم اسلامی نتوانند در بررسیهای جدید حضور یابند و به زبان و اصطلاحات امروزی عرضه شوند و یا مفاهیم آنها به میدان مفاهیم دیگری منتقل گردند که امروزه مطرح هستند و با مفاهیم علوم اسلامی نسبت بیشتری دارند تا در نتیجه اصطلاحات و مفاهیم و دستاوردهای آنها با اصطلاحات و مفاهیم دستاوردهای علوم دیگر امروزی منطبق شوند و یا با یاری آنها بهتر دریافت گردند. از جمله مثالهایی که برای این مطلب می‌توان آورد، کوشش هانری کربن برای معرفی فلسفهٔ جهان تشیع با جهت‌گیریهای جدید و از طریق گزارش اصطلاحات این فلسفه از طریق ترجمهٔ معنا شناسانهٔ آنها و نیز بهره گیری از روش پدیدارشناسی برای عرضهٔ مقولات آنهاست. مثال دیگری که در این همایش با آن روبه رو می شویم، بحث مربوط به مشتق در اصول فقه است که جناب آقای دکتر محقق داماد آن را مطرح کرده‌اند / خواهند کرد و نشان می‌دهد که مفهوم مشتق در اصول فقه از مفاهیم مطرح در علوم ادبی و بنابراین صرفی و نحوی (یا گرامری) فاصله می‌گیرد و به مفاهیم معناشناسی مطرح در زبان شناسیِ امروزی نزدیک می شود و بنابراین روشن می‌کند که طرح کنندگان مفهوم مذکور در اصول فقه چند قرن پیشتر از مباحث زبان شناسی جدید به این معنی توجه کرده‌اند. بخشی از مبحث الفاظ هم که من در نظر داشتم مطرح کنم، به طور خلاصه و غیر کارشناسانه می‌توانست به همین مطلب یعنی قرب

مباحث الفاظ اصول فقه با مباحث زبان شناسی امروز نظر داشته باشد. به هر حال، شاید توجه نظام یافته به مباحث موجود در علوم اسلامی، در صورتی که بهنگام بود، می‌توانست برای رسیدن به مفاهیم و نکته‌ها و مسائل تازه، راههای سر راست‌تری را نشان دهد و نیز راههای موجود را هموار و کوتاهتر کند. اما آنچه تاکنون باعث کم توجهی به این قسم از مباحث تطبیقی شده است، نبود ارتباط مؤثراز طریق زبان مشترک و در نتیجه، عدم دریافت مفاهیم موجود در علوم اسلامی به صورت جامع و نظام یافته بوده است. علت عدم ارتباط نیز بی‌بهره بودن از وجود کارشناسان وارد به زبان و مفاهیم و روش کار فرهنگ و تمدن اسلام از یک سو و فرهنگ و تمدن جدید و معاصر، اروپایی و غیر آن، از سوی دیگر است، و اگر همین روش ادامه یابد، این عدم تفاهم نیز استمرار خواهد یافت و همان طور که در مقدمه گفتیم، احتمالاً به تعطیل تحقیق در این زمینه خواهد انجامید.

از دانشمندان هر دو طرف یعنی دانشمندان جهان اسلام و دانشمندان علوم جدید و معاصر این انتظار و توقع هست که زبان مشترک یا زبان قابل ترجمه و تطبیق مفاهیم را بیابند یا پایه ریزی کنند و نیز با تنوع روشهای کار بخوبی آشنا شوند و چگونگی گُذر از یکی به دیگری را سامان دهند.

در اینجا ما با سه دسته از دانشمندان که یک گروه‌ازآنها متعلق به جهان علوم جدید و معاصرو دو گروه دیگرمتعلق به جهان اسلام هستند، روبه روییم:

۱ـ گروه اول، گروهی هستند که متعلق به جهان علوم جدید و معاصرند و به بیانی دیگر ـ که مصطلح است ـ دانشمندان غربی خوانده می شوند (البته مقصود از این غرب، غرب جغرافیایی نیست، دانشمندان ژاپنی و چینی و دانشمندان امریکایی و اقیانوسیه‌ای و نیز دانشمندان روسی و اروپایی نیز در این زمره‌اند) این گروه با علوم جدید و معاصر سر و کار دارند و با مصطلحات و مفاهیم آن آشنایند. این علوم نیز از دورهٔ پس از قرون وسطی با روش و اصطلاحات و تعبیرات خاص پدید آمده و توسعه یافته‌اند. بیشتر علومی هم که در بحثِ کنونی، مورد نظر ما هستند، به علوم انسانی مربوط می شوند، از فلسفه و کلام گرفته تا منطق، ادبیات، جامعه‌شناسی، روان شناسی، زبان شناسی و دیگر «شناسی‌هایی» که با این بخش از علوم سر و کار دارند. اصطلاحات و تعبیرات و روش

طرح مسائل و مواجههٔ با آنها نیز با مباحثات پیشین این جهان متفاوت است. دانشمندان این گروه کمتر با علوم اسلامی آشنا هستند، و بخشی از آنها نیز که تخصصی در علوم اسلامی یافته‌اند، به دو دسته تقسیم می شوند.

یک دسته به طور کلی وازابتدا در این رشته مطالعه و تحقیق کرده‌اند و در نتیجه علم و دانش آنها کاملاً یک علم به اصطلاح شرقی است؛ هر چند مباحث این علوم را به زبان خود ترجمه نموده،آنهارابا فصل بندیهای نو و مطابق با سلیقه امروزی (مدرن) عرضه می‌کنند. دستهٔ دیگر هم که ممکن است تحصیلات فلسفی و کلامی و ادبی فرهنگ خود را داشته باشند،این دو فرهنگ راکمتربا یکدیگر تطبیق کرده و به گفتگو واداشته‌اند. البته برخی از دانشمندان این گروه در شناختن مفاهیم علوم اسلامی نیز استاد بوده‌اند؛ به‌گونه‌ای که از این دیدگاه نمی‌توان کارهای آنها را نادیده گرفت، اما به هر حال کارهایشان کمتر به رفت و برگشت مفاهیم و یافتن وجوه و نقاط افتراق و اشتراک، یا تعیین مباحث موازی با جهت‌گیری یکسان، یا طرح بیانهای مختلف از یک مقصد و مقصود واحد، یاگزارش دو مقصود مشابه یا... یاری رسانده‌است. اگر بخواهیم برخی از مثالها را (با توجه به برخی از ملاحظات) تنها از میان درگذشتگان به دست دهیم، می‌توانیم به‌کارهای با ارزش گواشون، یا بلاشر و لائوست و شاخت و نولدکه و حتی ماسینیون اشاره کنیم. البته، برخی از این دانشمندان مانند رودنسون، ژاک برک، مونتگمری وات، و لوئی گارده،گه‌گاه ماسینیون و روبربرانشویک و ایزوتسو و بیش از همه هانری کربن، به هنگام پرداختن به این قسم از مطالعات،برای بهره‌گیری از علوم جدید جهانِ خودنیز کوششهایی کرده‌اند.

مورد دیگر هم که تنها به عنوان مثال و برای توضیح بیشتر مطرح می‌شود، مورد هنر اسلامی است. در این زمینه محققان غربی زحمت فراوان کشیده‌اند، اما اکثریت قریب به اتفاق آنها، تنها توانسته‌اند هنرِ جهانِ اسلام یا هنر مسلمانان را تشریح و توصیف کنند، ولی به تحلیل و هیأت تألیف (یا سنتز)ی نرسیده‌اند که بتواند وجوه مشخص و حقایقِ ثابتِ هنر اسلامی را بیان کند. در میان این محققان نام دانشمندان و هنر شناسان بزرگی چون «پوپ» «اتینگهاوزن»، الگ گرابر، ارنست کونل، ژرژ مارسه، تیتوس بورکهارت و بسیاری دیگر را می‌بینیم که جز برخی از آنها مانند مارسه یا بورکهارت

(آنهم به اختصار و بدون هیچ‌گونه توضیح قانع کننده‌ای) نتوانسته‌اند به جانمایه‌های هنر اسلامی، اشاره‌ای و لو مختصر داشته باشند.

در مجموع می‌توان گفت که این دانشمندان از آنچه ما در این بحث به دنبال آن هستیم، بیش و کم بیگانه‌اند. اینان یا به علت غرقه شدن در مباحث علوم اسلامی و تحقیق و ترجمهٔ مسائل آن کمتر به آن دسته از علوم جدید پرداخته‌اند که ربط و نسبتی با تحقیقات علوم جهان اسلام دارد و یا بدان علت وارد این میدان نشده‌اند که اصولاً این دو وجه از علوم را ـ هر چند در هر دو صاحبنظر بوده‌اند ـ قابل تطبیق یا مقایسه نمی‌دانسته‌اند. کوششهای کسانی همچون کربن و ژاک برک و یا بورکهارت نیز، به علت محدود بودن بررسیهایشان و نیز پیچیدگی اصطلاحات و مباحث (چون آغاز راه بودن و ناهموار و ناشناخته بودن راه) نتوانسته است این مسیر را آن طور که باید و شاید بشناساند.

۲ـ گروه دوم، که متعلق به جهان اسلام‌اند، دانشمندان متخصص علوم اسلامی هستند که در عصر ما با سنت هزار و چند صد سالهٔ علوم اسلامی به درجات مختلف، عالی و متوسط، آشنایی دارند. این گروه کمتر با علوم دورهٔ جدید و معاصر یا علوم انسانی غربی آشنا هستند. کسانی هم که در این اواخر (بخصوص در ایران) با این علوم، آشنایی شده‌اند، اولاً آشنایی آنها بیشتر در مباحث تاریخی و جغرافیایی و گه‌گاه کلامی مربوط به جهان اسلام است، ثانیاً این آشنایی نیز از طریق ترجمه ها و گه‌گاه ترجمه های دست دوم است (برای ایران از طریق زبان عربی، که خود ترجمه‌ای از متن اصلی به یکی از زبانهای اروپایی بوده، این آشنایی صورت گرفته است). بنابراین، آشنایی دانشمندان ایرانی با فلسفه و کلام جدید، بخصوص علوم یا مباحثی چون جامعه شناسی، روان شناسی جدید و ادبیات و زبان شناسی، بسیار اندک است. البته در این اواخر توجه به این رشته ها بیشتر شده است، اما هنوز کاری که نتیجهٔ مطالعه و بررسی دوسویه و دو جانبه و تطبیق و مقایسه باشد، ظهور و بروزی جدی نیافته است.

مثالی که می‌تواند اهمیت و ارزش این تعاطیِ افکار را برساند، جلسات پرمایه‌ای است که در محضر علامه سید محمد حسین طباطبایی (ره) فیلسوف بزرگ ایرانی با حضور برخی از دانشمندان، از جمله استاد سید جلال الدین آشتیانی و علامهٔ شهید

مرتضی مطهری و هانری کُربن تشکیل می‌شد و با وجود آنکه انتقال مطالب در بسیاری از اوقات مستقیم نبود، نتایج مهمی در انتقال برخی از مفاهیم اسلامی داشت که آثار آن در کارهای کُربن دیده می‌شود.

مثال دیگر که البته بیشتر جنبهٔ ادبی و تفسیری دارد، ترجمهٔ قرآن کریم با کوشش دو دانشمند صاحبنظر ایرانی و فرانسوی استاد دکتر جواد حدیدی و استاد یحیی علوی است. در این کار با ارزش، انتقال مفاهیم اسلامی و عربی از یک سو و انتقال برخی از مفاهیم مربوط به عهدین از سوی دیگر و نیز شیوهٔ بیان به زبان فرانسوی در ترجمهٔ دقیق قرآن با موفقیت همراه بوده است و علاوه‌براین، نشان داده است که ترجمه هایی که گهگاه از روی غرض و بیشتر به علت عدم تسلط بر مفاهیم یا ناآشنایی به زبان قرآن و آشنایی کم با تفسیرهای روشنگر مفسران دربارهٔ ارتباط آیات با یکدیگر، صورت گرفته است، چه دشواریها و یا سوء تفاهمهایی را (بر خلاف غرض اصلی مترجمان بی‌غرض) پدید آورده‌است.

۳ـ گروه سوم که متعلق به جهان اسلام‌اند، تحصیل کردگان علوم جدید و معاصر (یا علوم غربی) هستند که معلومات جدید خود را در رشته های علوم انسانی بویژه فلسفه، جامعه شناسی، تاریخ ادیان، فرهنگ و تمدن، ادبیات، زبان شناسی و حتی علوم اسلامی و شرق شناسی در کشور خود، یا در اروپا و آمریکا و مناطق دیگر کسب کرده‌اند. تحصیل کردگان متعلق به این گروه که تعداد آنها نیز کم نیست و در همهٔ کشورهای اسلامی و از جمله ایران در دانشگاهها به تعلیم می‌پردازند، کمتر با علوم اسلامی و از جمله ایران در دانشگاهها به تعلیم می‌پردازند و در نتیجه به هیچ وجه نتوانسته‌اند به آنچه مورد بحث و جستجوی ماست دست یابند، یعنی در مقام تطبیق و مقایسه و یا یافتن وجوه اشتراک و افتراق مفاهیم معنادارِ یک رشتهٔ سنتی با صورت رشد یافته و نوین امروزی آن بر آیند(مطلب از مثال تفکیک نشده است) و برای مثال متکلمان اسلامی نتوانسته‌اند کلام اسلامی را از حیطهٔ کلام مسیحی (به عنوان میدان ظاهراً اصلی مقایسه) خارج کنند و به میدان فلسفه های به ظاهر غیر کلامی غرب مانند فلسفه های دکارت، کانت، هگل، هایدگر، کی یرکه گورد، برگسون و... انتقال دهند و سپس به نتیجه گیری بپردازند.

متأسفانه این گروه گه گاه به علوم اسلامی مسقط الرأس خود نیز بی‌اعتنایی می‌کنند و در قلمروی محدود هم که برای دیگر فعالیتهای علمی شان، نه تنها مفید بلکه لازم است، با این علوم آشنایی نمی‌یابند و بنابراین بهره‌ای نمی‌برند و گه گاه در کارهای تعلیمی یا تحقیقی خود، بویژه در حقوق، فلسفه، ادبیات و تا حدودی جامعه شناسی و روان شناسی با مشکل روبه رو می‌شوند.

با توجه به آنچه گذشت، ضرورتِ برنامه ریزیِ دقیق و فنی در خصوصِ نظام‌مند کردن مطالعات و تحقیقات مربوط به این زمینه آشکار می شود؛ زمینه‌ای که حداقل چند رشتهٔ فلسفه، فقه، اصول، کلام اسلامی و ادیان و مذاهب تطبیقی را در بر می‌گیرد. در این برنامه ریزی، به چند نکته به عنوان مبانی کار باید توجه شود:

۱ـ اولویتهای تحقیق: نظر به این که همهٔ مسائل و موضوعات را نمی‌توان در مدتی کوتاه مورد بررسی و تحقیق قرار داد، باید برخی از مباحث را که به عنوان مبادی بحثهای بعدی، دارای اولویت هستند و تاکنون در خصوص آنها کار یا کار قابل ملاحظه‌ای انجام نگرفته است، معین کرد و برای آنها، برنامه‌ای پنجساله یا دهساله با فهرستی از مطالعات و تحقیقات دارای اولویت تدوین نمود.

۲ـ منابع و مآخذی را که برای تحقیقات دارای اولویت لازم است و می‌تواند یا باید مورد استفاده قرار گیرد، باید از هر دو طرف فهرست کرد و به صورتی فنی معرفی نمود تا قسمت قابل توجهی از آنها برای استفادهٔ طرفین به صورت علمی ترجمه شود.

۳ـ کتاب‌ها و مقالات کم محتوی و مغرضانه یا حاوی اطلاعات نادرست، ناقص و تحریف شده را باید در عین بی‌غرضی فهرست کرد و بویژه به نقد علمی آثاری پرداخت که بیش و کم، و به هر دلیل، از شهرتی برخوردارند.

۴ـ همچنین باید دو واژه نامهٔ کامل (برای هر رشته) با تعریفهایی به نسبت مفصل و دقیق و فنی و با ارجاع به منابع و مآخذ معتبر، به چند زبان تهیه کرد.

۵ـ روش شناسی یا روش شناسی‌های علوم جدید و معاصر مرتبط با علوم انسانی را باید با روش شناسی علوم اسلامی (در اصول و فروع آن در مکتبهای مختلف) مقایسه و سپس تنقیح و تدوین کرد و چگونگی تطبیق مفاهیم یا گذار از یک دسته را به دسته دیگر بررسی نمود.

۶ـ جلسات هم اندیشی سالانه را با تعیین دقیق یک موضوع برای بحث و یا تعیین حداکثر دو یا سه موضوع سامان داد و یک رشته مقاله جدی مرتبط به هم را در جلسات هم اندیشی مطرح کرد و آنها را در میزگردهای متعدد به بحث گذاشت و نتایج را منتشر ساخت و هر چند سال یک بار نیز هم‌اندیشی مربوط به همان موضوع (یا دو سه موضوع) را تکرار و حاصل دو دوره را مقایسه کرد.

در صورت فراهم آمدن چنین لوازم و وسایلی می‌توان امیدوار بود که بحثها و تحلیلهایی که در مورد برخی از شعبه های علوم اسلامی و نسبت آنها با علوم انسانی جدید و معاصر (غربی) می‌شود تا حدودی به صحت و دقت نزدیکتر گردد. همین روش را باید در مورد همه یا بسیاری از مسائل اسلام شناسی و ایران شناسی و به طور کلی شرق شناسی نیز به‌کار گرفت تا حداقل بخشی از انتقادهای جدی و اساسی به آن قسم از مطالعات شرق شناسی مرتفع گردد که با صفت «نگاه از بیرون» متصف شده‌اند.

وجودشناسی از نظر ابن‌سینا

محمّد خوانساری *

ارسطو دربارهٔ موضوع فلسفهٔ اولیٰ در مواضع مختلف از کتاب متافیزیک، یکسان سخن نمی‌گوید. در کتاب آلفای بزرگ در موارد متعدّد[1]، و نیز در کتابهای دیگر، فلسفهٔ اولیٰ را علم به مبادی و عللِ اوّلیّه[2] می‌داند. در بعضی از موارد، مثلاً در کتابِ اِپْسیلُن وجود «محرِّک نا متحرّک» یعنی ذات الهی را موضوع فلسفهٔ اولیٰ می‌داند، و به همین سبب فلسفهٔ اولیٰ را تئولوژی می‌نامد و در تبیین آن می‌گوید: اگر چیزی ازلی، ابدی، نامتحرّک و مفارق وجود داشته باشد، علم نظری خاصّی عهده‌دار شناخت آن خواهد بود. آن علم نظری، نه فیزیک می‌تواند باشد و نه ریاضی، بلکه علمی است مقدّم بر آن دو علم، و معلوم است که آن علم شریفترین و متعالی‌ترین تمام علوم است.[3]

اما در کتاب گاما صریحاً موضوع فلسفه اولی را موجود از آن حیث که موجود است[4] می‌داند، و اساساً کتاب را با همین تعریف آغاز می‌کند.

همچنین در اوایل کتاب اِپْسیلُن می‌گوید: هر یک از علوم به تحقیق دربارهٔ موجودی معیّن و مقیّد می‌پردازد، نه به موجود به معنی مطلق و تنها از آن جهت که موجود است و تنها فلسفهٔ اولیٰ است که با این موضوع سروکار دارد.

شاید بتوان گفت که ممکن است نظر معلّم اول در طیّ سالهای متمادی تفکّر و ژرفنگری تغییر کرده باشد، و شاید از آغازِ کتابِ گاما بتوان چنین استنباط کرد که علّیت در نظر وی از اعراضِ ذاتی موجود باشد، و به هر حال به احتمالِ بسیار قوی، همین

---

* عضو هیأت علمی دانشگاه تهران و عضو پیوسته فرهنگستان زبان و ادب فارسی

«موجود بما هُوَ موجودٌ» موضوع فلسفهٔ اولیٰ است.

ارسطوشناسانِ اروپاییِ معاصر نیز دربارهٔ این که «موضوع متافیزیکِ ارسطو دقیقاً چیست، و قلمرو متافیزیک تاکجاست؟» به تحقیقاتِ عمیقی پرداخته‌اند، و کتابها و مقاله‌های مستقلّی در این زمینه نگاشته‌اند.[۵]

امّا ابن سینا بصراحت و با ابرام، موضوع بودنِ عِلل، و نیز موضوع بودنِ خدای متعال را ردّ می‌کند و «موجود فقط از لحاظ موجود بودن» را موضوع حقیقیِ الهیّات می‌داند.

چنانکه می‌دانید کتابِ الهیّاتِ شفا، و اساساً همگیِ آثار شیخ، معقَّد و دشواریاب است، امّا برخلافِ مواضعِ دیگر در سرفصلِ آغازِ الهیّاتِ شفا صریح و شفّاف سخن می‌گوید، و بر این امر پای می‌فشارد که موضوع الهیات صرفاً وجود است نه چیز دیگر؛ خودِ وجود یعنی وجود فی نفسه[۶]، وجودِ رها از هر قید و محدودیّت و به اصطلاح امروز «وجودْ تنها بعنوانِ وجود».

اینک عینِ بیانِ ابن سینا:

باید ببینیم موضوع الهیات چیست؟ آیا موضوع آن انّیّتِ خدای ـ تعالی جدُّه ـ است یا این که انیّتِ خدای تعالیٰ از جمله مباحثِ الهیّات است [و البتّه شریفترین مبحث] نه موضوع آن.

دلیلِ آن این که: موضوعِ هر علم باید در آن علم امری باشد مسلّم الوجود، نه چیزی که محتاج به اثبات باشد و کارِ علم این است که دربارهٔ اوصاف و احوالِ آن موضوع به تحقیق بپردازد. و وجودِ خدای تعالیٰ چیزی نیست که در این علم مسلّم باشد، بلکه از اموری است که اثباتِ آن مطلوب است. پس در بسط مطلب می‌گوید:

وجود خداوند بنفسه بیّن و بدیهی نیست و باید به اثبات برسد، و قابل اثبات هم هست، و چیزی نیست که از اثبات آن نومید باشند. و چنانکه می‌دانیم در هیچ یک از علوم دیگر از اخلاق و سیاست و طبیعت و ریاضی و منطق به اثبات آن نمی‌پردازند. در علوم حکمی هم که خارج از این علوم علمی نیست.

پس ناچار جایِ اثباتِ آن در همین بخش از حکمتِ نظری است نه جای دیگر. و آنچه در طبیعیّات دربارهٔ مبدأ آمده، از مسائلی است که نسبت به طبیعیّات بیگانه است و جنبهٔ عاریت دارد. و اشارهٔ بدان در طبیعیّات بدین قصد است که متعلّم را پیشاپیش اندکی

به انیّت مبدأ نخستین واقف گردانند تا به اقتباس علوم راغب شود، و به این مقام که حکمت الهی است سوق یابد، و به معرفت او نائل گردد.[۷]

نتیجه آنکه وجود و صفات حق تعالی بخشی از الهیات است، نه موضوع آن. و این بخش همان «الهیات خاصّ»، یا «الهیّات بالمعنی الاخصّ» یا «علم ربوبیّت» است. و اطلاقِ الهیّات بر همهٔ مباحثِ فلسفه اولیٰ از باب تسمیهٔ کلّ به اسمِ جزء اشرف است.

پس از آن شیخ به ردّ این که علل و اسباب قُصویٰ موضوع الهیّات باشد می‌پردازد و چون وقتی سخن از علل می‌رود، غالباً عللِ فاعلی درنظر می‌آید، مخصوصاً تصریح می‌کند که مراد همهٔ اسبابِ قصوای چهارگانه است، یعنی عللِ نهاییِ فاعلی و مادّی و صوری و غایی، زیرا علّت یا علّتِ قریب و مباشر است یا علّتِ بعید. و چون سیر خود را از بعید به ابعد ادامه دهیم، در نهایت امر به دوردست‌ترین علل خواهیم رسید یعنی علّت فاعلیی که ورای آن علّت فاعلی دیگری نباشد، و علّت مادّیی که فراتر از آن علّت مادّیِ دیگری نباشد و به همین ترتیب ... و همین علل نهایی است که برخی آن را موضوع الهیّات دانسته‌اند.

ابن‌سینا این نظر را هم مردود می‌داند و در ردِّ آن دلایلی چند می‌آورد، و مخصوصاً بر روی این نکتهٔ مهم تأکید می‌ورزد که بحث دربارهٔ اسباب و علل قُصویٰ در صورتی مجاز است که نخست وجود رابطه‌ای ضروری و ناگسستنی بین سبب و مسبَّب یا علت و معلول ثابت شود، یعنی اصل علیّت محرز و مسلّم گردد، زیرا که اصل علّیّت امری بیّن و ضروری نیست و اگرچه ما از رهگذر مشاهداتِ پیاپیِ توالیِ امور، حکمِ راسخ به رابطهٔ ثابت آنها می‌کنیم، این حکم مبتنی بر اساسی متین نیست، زیرا حسّ تنها موافات و مقارنهٔ امور را به ما عرضه می‌کند و موافات و باهم بودنِ دو امر به تنهایی دلیل بر آن نیست که یکی سبب دیگری باشد. و اگرچه این امر قریب به بیّن و در آستانهٔ امور بدیهی است، امّا بالاخره بیّن و بدیهی نیست و باید به اثبات برسد. و علمی که عهده‌دار اثباتِ علیّت است، همین علم الهی است. حال امری که باید در علمی به اثبات برسد، چگونه موضوعِ آن علم تواند بود؟[۸]

پس از ردِّ دو نظرِ مذکور، به بیان موضوع حقیقی الهیات که همان «وجود از حیث وجود» است، می‌پردازد.

توضیح آن که ماگاه وجود را با قیدی معیّن در نظر می آوریم؛ مثلاً وجود با قید این که جسم باشد (که در این صورت موضوع علم طبیعی است)، و گاه وجودی که کمّ متّصل باشد (و در این صورت موضوع علم هندسه است)، و یا با قید این که از ملکات نفسانی باشد (که در این صورتْ موضوعِ علم اخلاق است). امّاگاه وجود را آزاد از هر قیدی و رها از هر محدودیّتی در نظر می آوریم، یعنی وجود مطلق، یا وجود صِرف را بدون این که متخصِّص به تخصّص طبیعی یا ریاضی یا جز آن شود که در این صورت موضوع الهیّات است.

بنابراین، در حالی که در هر علمی وجودی مقیّد مطرح است، در الهیّات نفس وجود بدون هیچ قید و شرطی مطرح است، فقط موجود از لحاظ موجود بودن. از این رو، موضوع الهیات از موضوع همهٔ علوم دیگر اعمّ است و به همین سبب به الهیّات علم کلّی اطلاق می‌شود، و به علوم دیگر مانند طبیعی و ریاضی و جز آن علوم جزئی.

نتیجه آن که متافیزیک[۹] درست معادلِ وجودشناسی[۱۰] است و محور بحث در متافیزیک وجود صرف و محض است و همهٔ مباحث گرد آن می‌گردد.

وجود که موضوع علم الهی است، برخلاف وجود خدای تعالی، و نیز برخلاف علل اولیٰ امری کاملاً بدیهی است، بلکه بدیهی‌ترین بدیهیّات است و خرد آن را مستقیماً می‌شناسد و هیچ نیازی به تعریف و اثبات ندارد تا علمی دیگر متکفّل آن شود: «إنَّ الوجودِ لایُمکن أن یُشْرَحَ بغیر الإسم، لأنّه مبدأ اوّل لکلّ شرح، فلا شرحَ له؛ بل صورتُه تُقَوَّمُ فی‌النّفس بلا توسُّط شیءٍ.[۱۱]

اکنون که موضوع الهیّات مشخص شد، در این علم هم مانند هر علم دیگر دربارهٔ اعراض ذاتی موضوع بحث می‌شود.

در مفهومِ اعراض ذاتی تا حدّی ابهام وجود دارد و حتّی ممکن است متضمّن تناقض[۱۲] باشد و به تعبیر دیگر نوعی[۱۳] به نظر آید، زیرا اعراض در بسیاری از موارد به جای عرضیّات به کار می‌رود (چنانکه در عرض عام و عرض خاص، «عرض» به معنی عرضی است) و عرضی مقابل ذاتی است.

به قول مرحوم استاد شهید مطهّری فلاسفه به جای این که بگویند موضوع هر علمی عبارت است از آن چیزی که آن علم از احوال و خواصّ و آثار آن بحث می‌کند، به

جای احوال و آثار، تعبیر تَلَمبهٔ «عوارض ذاتیّه» را به کار برده‌اند.

بلی در تأیید نظر استاد می‌توان بسهولت به جای «اعراضِ ذاتی»، اوصافِ ذاتی، احوالِ ذاتی، خواصّ ذاتی، خصایص ذاتی، و آثار ذاتی را به کار برد. ابن‌سیناگاه در این مورد به جای اعراض، لواحِق را به کار می‌برد.[۱۴] معادل فرانسوی آن هم "Les Prapsiétés essentielles" و "Les attriluts essentiels" است.

البته باید کاملاً توجه داشت که «ذاتی» در این تعبیر، «ذاتیِ باب برهان» است، نه «ذاتی باب ایساغوجی». و «ذاتی باب برهان» اعم از «ذاتی باب ایساغوجی» است.

برای روشن ساختن مفهوم و تعریف اعراض ذاتی، توضیحی مختصر عرض می‌کنم. شاید این توضیح برای استادانِ دانشمندی که در جلسه حضور دارند، از قبیل توضیح واضحات باشد، امّا چون این سخنرانیها به چاپ خواهد رسید، گمان می‌کنم برای مبتدیان و غیر متخصّصان در فلسفه خالی از فایده نباشد:

مراد از اعراض ذاتی یک شیء، آن دسته از خصوصیّات است که مربوط و متعلّق به خودش است، نه مربوط به امری عامّتر یا خاصّتر از آن. برای مثال از اعراض ذاتی مثلث یکی این است که دارای سه زاویه است، و دیگر آن که جمع آن سه زاویه ۱۸۰ درجه است. این دو خصوصیّت برای مثلث، نه سبب امری اعم از مثلث (مثلاً شکل بودن) است، و نه سبب امری اخصّ از مثلث (مثلاً متساوی‌السّاقین بودن، یا قائم‌الزّاویه بودن)، بلکه نفس مثلث یعنی خود مثلث دارای این خاصیّت است:

اعمّ (شکل)

مثلث: سه زاویه داشتن، تساوی زوایا با دو قائمه

اخصّ (متساوی‌السّاقین، قائم الزّاویه.)

مثال دیگر که در کتاب نجات آمده است:

نرینگی و مادینگی، و همچنین حرکت ارادی از اعراض ذاتی حیوان است، زیرا حیوان خود بنفسه اقتضای این اوصاف را دارد، در صورتی که در مکان بودن و حرکت و سکون که عارض حیوان می‌شود، سبب حیوانیّت او نیست، بلکه سبب جسم بودن آن است، و جسم اعم از حیوان است. اما همین اوصاف (یعنی در مکان بودن و حرکت و سکون) برای جسم از اعراض ذاتی است.

همچنین است ناطق بودن که از اعراض ذاتی انسان است، ولی از اعراض ذاتی جسم نیست، زیرا جسم ابتدا باید حیوان و انسان شود که هر دو اخصّ از جسم است، تا ناطق بودن از اعراض ذاتی آن محسوب شود، یعنی ناطق به سبب امر اخصّ عارض جسم می‌شود.[۱۵]

خلاصه آنکه اعراض ذاتی شیء بی‌واسطه یعنی بدون واسطهٔ امر دیگر (اعمّ یا اخصّ) عارض شیء می‌شوند، و به عبارت دیگر واسطهٔ در عروض نمی‌خواهند. اکنون می‌گوییم «موجود به عنوان موجودی که موضوع الهیّات است، دارای یک سلسله اعراض ذاتی است، از قبیل: وحدت و کثرت، علیت و معلولیت، حدوث و قدم، وجوب و امکان، بالقوه بودن یا بالفعل بودن و ... . یعنی هر موجودی فقط از حیث موجود بودن ناچار یا واحد است یا کثیر، یا علت است یا معلول، یا حادث است یا قدیم. و این امور از خواص و اوصاف نفس وجود است. و همین‌هاست که مطالب و مباحث علم الهی را تشکیل می‌دهد.

در دانشنامه برای آشکار ساختن تفاوت بین اعراض ذاتی و غیرذاتی وجود می‌گوید:

جفت بودن و فرد بودن و دایره بودن و مثلث بودن و امثال آن که عارض هستی می‌شود، نه از حیث هستی صرف است، بلکه از حیث آنست که آن هستی متکمّم است، و از جهت این که کمیّت منفصل یا متصل است، متّصف به این اوصاف می‌شود [یعنی کمیّت واسطهٔ در عروض است]. همچنین سفید شدن و سیاه شدن که عارض موجود می‌شود، نه از قبل موجود بودن است، بلکه از قبل آن است که آن موجود، موجودی است جسمانی و پذیرای حرکت و تغیّر، در صورتی که کلّی بودن و جزئی بودن، و بالقوّه بودن و بالفعل بودن، و ممکن بودن و واجب بودن، و علّت بودن و معلول بودن، و جوهر بودن و عرض بودن موجود تنها از لحاظ اقتضای ذات هستی است، نه از حیث هستی.[۱۶] یعنی کل موجودٍ بما هو موجودٌ امّا کلّیٌّ و إمّا جزئیٌّ، و إمّا واجبٌ و إمّا ممکنٌ.

بحث امور عامّه در الهیّات، عبارت است از بحث همین اعراض ذاتی.

پی‌نوشتها

۱- از جمله: Métaphysiqe, Trad pas Tricot. P. 15-16

۲ـ Les premiess pricips et les premieses causes.

۳ـ Métaphysicque. E. P, 332-3

4- L'Etre en tant qu'être

۵ـ رجوع شود به مراجعی که آقای دکتر شرف‌الدّین خراسانی در مقدّمهٔ خود بر ترجمهٔ متافیزیک، ترجمهٔ شرف‌الدین خراسانی، انتشارات گفتار، تهران، ۱۳۶۶. ارسطو در ذیلِ صفحاتِ پنجاه و هشت و پنجاه و نه ذکر کرده‌اند.

6- Ensui

۷ـ الشفاء، الالهیات. تصحیح فواتی صص ۶ـ۷.

۸ـ همان، صص ۷ـ۸.

9- Métaphysiqe

10- antologie

۱۱ـ النّجاة، به تصحیح و مقدمهٔ دانش پژوه، ص ۴۹۶، ناشر، دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۴.

12- Paradoxal

13- Paradoxism

۱۴ـ ر.ک النّجاة، ص ۴۹۴.

۱۵ـ همان، ص ۹۴۹.

۱۶ـ دانشنامهٔ علائی، تصحیح دکتر محمد معین، ناشر انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۳۱.

منابع و مآخذ

- ابوعلی سینا، دانشنامهٔ علایی، تصحیح دکتر محمد معین، چاپ دوم، انتشارات کتابفروشی دهخدا، تهران ۱۳۵۳.
- ـــــــــ ، الشفا، الهیات، تصحیح فواتی، قاهره ۱۳۸۰ هـ./ ۱۹۶ م.
- ـــــــــ ، النجاة، تصحیح و مقدمه دانش پژوه، انتشارات دانشگاه تهران، تهران ۱۳۶۴.

قرطبه و اصفهان و دو مکتب فلسفی و فلاسفهٔ آن

علی دوانی *

فلسفه از یونان وارد بلاد اسلام شد، و مسلمانان مقدم آن را گرامی داشتند، تا جایی که به تصدیق صاحبنظران غربی، در قرون وسطی فلسفه از راه شرق ممالک اسلامی به غرب دنیای اسلام راه یافت، و از اسپانیای اسلامی، به مغرب زمین و اروپا رفت، و به شاخه‌های زبان لاتین ترجمه شد.

هر چند پس از آن، از اصل یونانی و رومی هم ترجمه‌هایی به اروپا رسیده بود، ولی آنچه از شرق به غرب رفت، و از مسلمانان به اروپاییان رسید، جامعتر و کاملتر بود. بیشترین سهم را در این خصوص بصره و بغداد و شرق ایران داشته است، واندلس یعنی مغرب دنیای اسلام واسطه و ناقل آن به اروپا بوده است.

در شرق ایران فلسفهٔ فارابی و ابن سینا و رازی و در شهر بصره اخوان الصفا، عامل این رسیدن و گسترش فلسفه و دیگر رشته‌های علوم عقلی به اندلس بودند، و از آن جا نیز به وسیلهٔ آثار ابن رشد قرطبی به مغرب زمین رسید.

فروغ فلسفه پس از ابن رشد، در اسپانیا افول کرد، ولی در شرق امتداد یافت تا این که در حکومت سلاطین شیعهٔ صفوی، اصفهان پایگاه فلسفه شناخته شد، و در این شهر بود که فلسفه به اوج ترقی و شکوفایی خود رسید، و در واقع، برای این منظور مرکزیت

---

* عضو هیأت علمی دانشگاه امام حسین (ع)

یافت، و از آن جا به دیگر شهرهای ایران گسترش یافت. به گفتهٔ فیلسوف معاصر، آقای سید جلال الدین آشتیانی: « آن قدر که در عصر صفویه فلاسفه پدیدآمدند، در تمام دوازده قرن گذشته اسلام سابقه نداشته است! »

در این جا به مناسبت موضوع، نخست نگاهی به اندلس واسپانیای اسلامی قبل و در عصر ابن رشد می‌افکنیم و ابن رشد و شهر قرطبه را به اجمال می‌شناسانیم، سپس اصفهان را در عصر صفویه ازنظر می‌گذرانیم و در پایان نیز دو مکتب فلسفی آن را بررسی می‌کنیم و برای این که خود سخن نگفته باشیم، به مصداق:

خوشتر آن باشد که سرّ دلبران گفته آید در حدیث دیگران

از میان آن همه شواهد و قرائن که از غربیان منصف داریم. تنها به ذکر موارد معدودی از آنها دربارهٔ اندلس و تمدن اسلامی آن، بویژه پایتخت آن یعنی « قرطبه » اکتفا می‌کنیم:[۱]

اندلس و فلاسفه آن

گوستاولوبون محقق فرانسوی (۱۸۴۱ ـ ۱۹۳۱ م.) که انبوه آثارش در علوم و فنون مختلف به زبانهای زندهٔ دنیا ترجمه شده، و کشورهای اسپانیا و فرانسه و سوئیس را سیاحت کرده، بقایای تمدن اسلامی را در آن جا از نزدیک دیده است، می‌نویسد: « از ابتدای فتح اندلس، یعنی از ۷۱۱ میلادی تا ۷۵۶ میلادی، اندلس تحت حکومت خلفای دمشق باقی بود، و حکومت آن جا از طرف خلافت مرکزی تعیین می‌شد. در سال ۷۵۶ میلادی اندلس از خلافت شرقی مجزا شده، و به نام « خلافت قرطبه » خلافتی مستقل گردید. تمدن عربی ـ اسلامی در اندلس تا سیصد سال رو به ترقی و تعالی بوده، و بعد اوضاع سیاسی آن رو به انحطاط و تنزل نهاد و جنگهای داخلی مسلمین، به مسیحیانی که به حدود شمالی پناهنده شده بودند فرصت داد که شروع به حمله نمایند.»[۲]

وی در فصل سوم کتاب خود با عنوان « تمدن اسلامی در اندلس » می‌نویسد: «اعراب (مسلمانان) در خاتمه فتوحات خود شروع به ترقی نمودند و بعد به اشاعت علوم و فنون همت گماشته، کتب یونانی و لاتین را ترجمه کرده ،آموزشگاهها و دانشکده‌هایی تأسیس نمودند که تا مدتی مدید مورد استفادهٔ اروپاییان واقع شد و از

پرتو آن بهره‌مند بودند. از وقتی که اندلس از خلافت شرق مجزا و خلافت قرطبه برقرار گردید (سال ۷۵٦) تمدن عربی (اسلامی) به اوج کمال رسید و تا سیصد سال قرطبه از حیث علوم تاج افتخاری بر سر تمام شهرهای عالم بود....

یکی از خصوصیات تمدن اسلامی در آن وقت همانا شوق مفرطی بوده است که در مسلمین به علوم و فنون پیدا شده، و در هرجا آموزشگاهها، کتابخانه و بنگاهها و مجامع علمی و ادبی تأسیس، کتب یونانی را ترجمه نموده، تحصیل هندسه، هیئت ،طبیعیات، شیمی، طب با نهایت موفقیت جریان داشت، و ما مخصوصاً در محل خود معلوم خواهیم داشت که علمای اسلام در علوم وفنون ترقیات شایان و نمایانی نموده و موفق به اکتشافات مهمی گردیدند.

تجارت و حرفت نیز در نهایت درجهٔ ترقی بوده، معادن، اسلحه، پارچه‌های حریر و سایر منسوجات، چرمهای دباغی شده و شکر تماماً در این جا فراهم آمده است و توسط یهود و بربر که تجار آن عصر بودند به افریقا و شرق حمل می‌شدند....

در اندلس برای آبیاری اسباب و وسایلی که حالیه موجودند، غالباً همان اسباب و وسایلی هستند که به دست آنها بنا شده،و همانها بودند که در اراضی ثروت خیزاندلس زراعت نیشکر، توت، پنبه، موز، برنج و غیره را از روی قاعده دائر و تمام اندلس که این وقت به استثنای قطعات جنوبی که اینک می‌رود صحرای خشک عریانی شود، در آن وقت نمونهٔ باغ ارم بوده است.

مسلمین در تمام علوم و فنون استعداد و لیاقت خود را ثابت نموده و در امور عام المنفعه و تعمیرات عمومی در ردیف رومیان قرار گرفتند. هر طرف که ملاحظه می‌شد جاده‌ها، پلها، کاروان‌سراها، مسافرخانه‌ها، بیمارخانه‌ها و مساجد به کثرت موجود بودند.

زمانی "کزیمنس" اسقف اعظم، کتبی راکه شمارهٔ آن بالغ بر هشتاد هزار ـ جلد ـ بود طعمه حریق نمود، با خود خیال می‌کرد که آثار دشمنان مذهب مسیح را تا ابد از صفحه روزگار محو نموده است، لیکن او از این نکته غافل بودکه آنها ـ مسلمانان ـ علاوه بر آثار تحریری، آثار دیگری از خود به یادگار گذاشته‌اند که تا ابد برای بقای نام آنها کافی است.»[۳]

همین دانشمند مورخ منصف در جای دیگر کتابش می‌نویسد: «همان طور که مکرر تذکر داده‌ایم، انتشار علوم عرب (مسلمانان) در اروپا به وسیلهٔ جنگ صلیب نبوده، بلکه از اندلس و جزیرهٔ صقلیه (سیسیل) و ایتالیا بوده است، چنان که درسال ۱۱۳۰ میلادی دارالترجمه‌ای در طلیطله تحت ریاست اسقف اعظم رایمون تأسیس شده، تمام کتب مشهور عرب را در لاتین شروع به ترجمه نمودند.»

از این ترجمه‌ها موفقیت کاملی حاصل گردید و چشمهای اروپاییان با این کتب باز شده، توانستند دنیای تازه‌ای را به تماشا بنشینند. سلسلهٔ این ترجمه‌ها تا قرن چهاردهم در جریان بود.

در این جا نه فقط کتاب رازی، البقاس، ابن سینا و ابن رشد را به لاتین ترجمه نمودند، بلکه مصنفات جالینوس، ذیمقراطیس، افلاطون، ارسطو، اقلیدس، ارشمیدس و بطلمیوس راکه مسلمانان ترجمه کرده بودند، تمام آنها را به زبان لاتین برگردان نمودند.

دکتر لکلرک در تاریخ طب خود بیش از سیصد کتاب مشهور عربی را ذکر می‌کند که تمام آنها به لاتین ترجمه شده است. وی اقرار می‌کند که اطلاعاتی که در قرون وسطیٰ از علوم یونان برای ما حاصل شد، به وسیلهٔ همین ترجمه‌های عرب بود، و از برکت همین ترجمه توانستیم تصنیفات قدیمهٔ یونان را هم به دست بیاوریم، نه از راههایی که نام زبان یونانی را هم بلد نبودند، و بدین جهت تمام دنیا باید رهین منت اعراب (مسلمانان) باشند که فقط آنها خدمتی به معارف دنیا کرده، واین ذخایر گرانبها را از دستبرد حوادث زمانه حفظ نمودند، مثلاً کتاب آپولونیوس، المشروحات جالینوس در موضوع امراض عمومی، کتاب امراض مسریه، کتاب الاحجار ارسطو و صدها کتاب دیگر که اصل نسخهٔ یونانی آنها را توانستیم (به وسیله مسلمانان) به دست بیاوریم.

این جاست که مسیو لیبری می‌نویسد: «اگر نام عرب (مسلمانان) از تاریخ خارج شده بود، عصر تجدید حیات علمی اروپا تا چندین قرن دیگر عقب می‌افتاد.» وی می‌افزاید: «پس ثابت شد که در قرن دهم مسیحی در یک قطعهٔ معظم دنیا که اروپا باشد، فقط اندلس بود که سرچشمهٔ علوم واقع شده، و در آن عصر غیر از کشورهای مترقی اسلام، در قسمت مغرب غیر از اندلس نبوده است که در آن جا تحصیل علوم ممکن باشد، حتی قسطنطنیه هم از این دولت بی پایان محروم بوده است، چنان که در اروپا اشخاصی که در

آنها شوق تحصیل بود،ناچار به طرف اندلس رهسپار می‌شدند....

تا قرن پانزدهم قولی راکه مأخوذ از مصنفین عرب نبود مستند نمی‌شمردند. ژرژ باکن، لئونارد وپیز، آرنود، ویلانو، رایمون لولی، سن توماس، آلبرت کبیر و آلفونس دهم تمام آنها یا شاگرد علمای عرب (مسلمانان) بودند، و یا ناقل اقوال آنها.»

مسیو رنان می‌نویسد: «آلبرت بزرگ هر چه داشت از ابو علی سینا فراگرفته، و سن توماس تمام فلسفه‌اش مأخوذ از ابن رشد بوده است. تمام دانشکده‌ها و دانشگاههای اروپا تا پانصد الی ششصد سال روی همین ترجمه‌ها دائر، و مدار علوم ما، فقط علوم مسلمین (اعراب) بوده است. و در بعضی از رشته‌های علوم مثل طب می‌توان گفت که تا زمان ما هم جاری مانده است، چه، در فرانسه مصنفات بوعلی سینا تا آخر قرن گذشته باقی بوده و شروحی بر آنها نوشته می‌شد.

تسلط علوم عرب (مسلمانان) در دانشگاههای اروپا تا این درجه بود که در آن رشتهٔ علمی هم که استاد نبود باز به تصانیف آنها رجوع می‌شد. از ابتداء قرن سیزدهم فلسفهٔ ابن رشد در مدارس عالی ما جزو دستور بوده و تدریس می‌شد. در سال هزار وچهارصد و هفتاد و سه (۱۴۷۳) وقتی که لوئی یازدهم دستور برای تعلیمات وضع نمود، حکم کرد که باید در فلسفه همان تصنیفات ابن رشد و ارسطو تدریس شوند.»[۴]

و با توضیح بیشتر، دربارهٔ یکی از آثار مهم تمدن اسلامی در قرطبه ـ که ما در صدد بیان اهمیت آن در اندلس هستیم ـ می‌نویسد: « مسجد معروف قرطبه را عبدالرحمن ـ اول ـ درسال ۷۸۰ مسیحی بنا نهاد. این مسجد را مورخین اسلام کعبهٔ مغرب می‌دانند، و به همان درجه توقیر و احترام می‌نمایند، والحق یکی از عالی‌ترین ابنیه و آثار اسلامی اندلس به شمار می‌رود.»

کُندی[۵] در شرح و تعریف این مسجد چنین می‌نویسد: « عبدالرحمن اول این مسجد را در اواخر قرن هشتم بنیاد نهاد و ظن غالب این است که خود او مهندس و معمار این مسجد بوده و قصد داشته بنای جدید را به طرح و نقشه مسجد دمشق لیکن وسیعتر و عظیم‌تر و به زینت و آراستگی معبد سلیمان در بیت المقدس که آن وقت به منتها درجهٔ زیبایی و کمال معروف و دست تطاول رومیان آن را برانداخته بود، به پایان آورد.

جامع مزبور الحق بعد از اتمام از حیث عظمت و آراستگی سرآمد همهٔ معابد و ابنیهٔ

مذهبی مشرق زمین شناخته می‌شد. منارهٔ آن از سطح زمین چهل برابر قامت انسان متوسط القامه ارتفاع داشته، گنبد متناسب و دلکش مسجد که بر بالای جدار و جرزهای متین پوشیده شده، از چوبهای گرانبهای منبت تعبیه شده، و از اطراف محاط به شبستان وسیعی می‌شود که هزارونودوپنج ستون مرمر مختلف اللون به قطارهای یک در میان در فضای شبستان برپا و آن وسعت عظیم را از جهت طول به نوزده ردیف با چشمهٔ طاق عریض، و از جهت عرض به سی و هفت ردیف با چشمه تنگتر منقسم می‌ساخته...».

و پس از شرح جزئیات بسیار جالب دیگر بنا می‌نویسد: « هر چند امروز این بنای عظیم پس از استیلای اندلس و انقراض سلسلهٔ خلفای مغرب به دست جفاکار این قوم (نصارای اندلس) مخروبه و مندرس شده و به مراتب از درجه شوکت و عظمت اولیه افتاده، ولی هنوز مشاهدهٔ شبستان رفیع و آثار صنعت بدیعی که در آن به کار رفته، موجب حیرت بینندگان است... فقط محراب مسجد به طور اعجاز امروز هنوز از آسیب تطاول و دستبرد گناهکارانه و صنعت کش اندلسیان محفوظ و نمونه‌ای از جلال و کمال اولیه باقی مانده است... ».

گوستاو لوبون سپس سقف شبستان مسجد و روشنی شبستان و ظرافتی راکه در آن به کار رفته، شرح می‌دهد و ارتفاع سقف را دلیل بر روشنی مسجد دانسته، می‌نویسد: « و این تناسب ارتفاع اسباب آن شده که منظر داخل بنا، تیرگی و خفگی وحشت‌انگیز کلیساهای عظیمهٔ قدیمهٔ نصرانیان را مانند کلیسای کلن و استراسبورگ که در قرون وسطی ساخته شده، ندارد، بلکه مشاهدهٔ طاق‌های مطبق و دیگر وسایل معماری که برای تزیین و تجلیل فضای داخل شبستان به کاربرده‌اند، منظرهٔ آن خیلی قشنگ و روح مخصوصی دارد که در هیچ بنا وعمارتی، قرین و نظیر آن دیده نمی‌شود. »

این دانشمند، آن گاه راجع به تزیینات و زیبایی محراب مسجد سخن گفته، پس از آن به تفصیل و با ریزه کاری مخصوص به شرح و توصیف کاخ « الزهرا » که قصر عبدالرحمن اول بوده، می‌پردازد: « امروز بالمره از میان رفته و تنها ذکری از آن در تواریخ مسطور است.» سپس می‌افزاید: « در محوطه عمارت زهرا قریب چهار هزار و سیصد ستون مرمر گرانبها در نهایت تناسب و رعنایی به کار رفته... » و پس از شرح و بسط جالبی، در پایان می‌نویسد: « ابن حیان چنین روایت می‌کند: در قصرزهرا ۴۳۱۲ ستون

به اندازه‌های مختلف به‌کاررفته بود که ۱۰۱۳ عدد آنها را از خاک افریقا،و ۱۹ عدد را از شـــهر رم آورده بـودند، و ۱۴۰ سـتون هـم امـپراطـور روم از قسـطنطنیه بـرای عبدالرحمن ارمغان فرستاده بود، و باقی ستونها را از معادن مختلفهٔ اندلس و تاراگون و نقاط دیگر به دست آورده بودند. بیشتر درهای عمارات از آهن وبعضی درها از مس مفضض و مطلا ساخته و پرداخته شده بود.» [۶]

این دانشمند بلند نظر واقع بین و به دور از تعصب غربی که بیماری بسیاری از شاهدان تمدن اسلامی در اندلس است، و بـاعث شـده از ابـراز حـقایق طـفره بـروند، در یک نتیجه‌گیری می‌گوید: « دارالخلافهٔ قرطبه در علوم و فنون و تجارت، مرکز مهمی شمرده می‌شد که می‌توان گفت با بزرگترین پایتخت‌های امروزهٔ اروپا همدوش بوده است.

آری، این شهر قدیم امروز هم برپا می‌باشد، لکـن در یک چـنین حـالی کـه بـاید قبرستانش نامید. فراموش نمی‌کنم هنگامی که به این ویرانهٔ معظم که وقـتی دارای یک میلیون نفوس بود، وارد شدم، کوچه‌ها را طوری خلوت و خاموش دیدم که باید انسان چندین ساعت در آن کوچه‌ها گردش کند تا به یک نفر برخورد نماید که پـای دیـوار آهسته حرکت می‌کند. از این حالت واقعاًبه درجه‌ای متأثر شدم که در تـمام زنـدگانی خیلی کم یاد دارم که چنین حال تأثری به من دست داده باشد. شکی نیست که نصاری در قرطبه به جای هلال اسلامی موفق شدند بیرق و پرچم صلیب را بـرافـرازنـد، لکـن آن شهری که زیر سایهٔ هلال بود، معمورترین و قشنگ‌ترین شهرهای دنیا شمرده مـی‌شد، برخلاف صلیب مسیحی که حالیه برفراز خرابه‌های تمدن عظیم انسانی سایه افکنده است که مسیحیان آن را بر باد داده ـ اند ـ، ومع الأسف به جای آن نتوانستند تمدن جدیدی تأسیس نمایند.» [۷]

وی سپس می‌افزاید: « مسلمین در طول چند قرن کشور اندلس را از نظر علمی و مالی به‌کلی منقلب نموده، و آن را افتخاری برسراروپا قرار داده بودند، و این انقلاب نه در مسایل علمی و مالی تنها، بلکه در اخلاق نیز بوده است.» [۸]

براین اعترافات، سخن نغز هموطن او مسیو رنو فرانسوی را نیز بیفزایم که آن جاکه از تمدن اسلامی در قرطبه یاد می‌کند، می‌نویسد: «باید اعتراف کنم که تقدم مسـلمانان منحصربه صناعت و فن نیست، بلکه آنان در علوم عقلی و فلسفه نیز قدمی راسخ داشتند.

مسلمانان کتب ارسطو و بقراط و جالینوس و ویسفوریدوس و بطلمیوس و غیره را به عربی ترجمه کردند واسرار تازه‌ای از علم راگشودند، و بر آنچه از دیگران گرفتند، افزودند. برتری مسلمانان در آن عصر بر اروپاییان، حقیقتی است که نمی‌توان انکار کرد. شکی نیست که اروپاییان در کسب دانش محتاج به مسلمانان بودند و برای اخذ آن رو به سوی آنان می‌آوردند.»[۹]

وی سپس می‌نویسد: «مورخان روایت کرده‌اند که شانجه پادشاه لیون در سال ۹۶۰ میلادی به منظور معالجه بیماری صعب العلاج خود به نزد پزشکان قرطبه رفت. او در نزد پزشکان مسلمان بهبود یافت و آسایشی راکه می‌خواست به دست آورد و در تمام دوران زندگی خود از احترام و نشاط و تجلیلی که در قرطبه نسبت به خود دیده بود، یاد می‌کرد. در آن اوقات راهبی به نام جربرت به اسپانیا رفت تا (در نزد مسلمانان) علوم طبیعی و ریاضی بیاموزد. وی در راه کسب علم به جایی رسید که مردم فرانسه پنداشتند وی مردی ساحر است»!

جواهر لعل نهرو، نخست وزیر فقید هندوستان، که مورخی ژرفنگر و بلندنظر بود، در کتاب گرانقدرش «نگاهی به تاریخ جهان» دربارهٔ اهمیتی که شهر قرطبه در کسب و نشر علوم و فنون داشته، و به تنهایی شاهد گویای تمدن اسلامی در قلمرو اروپا بوده است، می‌نویسد: «مورها (مسلمانان) حکومت حیرت‌انگیزی کردند و با...(قرطبه) را به وجود آوردند که از شگفتیهای قرون وسطی بود، و در موقعی که سراسر اروپا در جهل و بربریت و جدال و زدوخورد بود، به تنهایی مشعل دانش و تمدن را روشن نگاه داشتند که پرتو آن بر دنیای غرب می‌تابید.

شهر قرطبه مدت پانصد سال پایتخت و مرکز این حکومت بود و همین شهر است که "کردوبا" یا "کوردووا" هم نامیده می‌شود. قرطبه شهری بسیار بزرگ بود که یک میلیون جمعیت داشت... . در این شهر کتابخانه‌های زیادی وجود داشت که معتبرترین و مهمترین آنها کتابخانهٔ سلطنتی بود که چهار صد هزار نسخه کتاب داشت. دانشگاه قرطبه هم در سراسر اروپا و حتی در آسیای غربی مشهور بود، و مدارس مجانی و رایگان برای فقیران نیز بسیار زیاد بود. یکی از مورخان می‌گوید: در اسپانیا تقریباً هر کسی خواندن و نوشتن را می‌دانست، حال آن که در اروپای مسیحی، صرفنظر از طبقهٔ روحانیان، حتی

اشخاصی که از عالی‌ترین طبقات هم بودند، در جهل کامل به سر می‌بردند!»

نهرو سپس می‌افزاید: « چنین بود وضع شهر قرطبه که با بغداد که شهر بزرگ دیگر اسلامی بود، رقابت و برابری می‌کرد. شهرت این شهر(قرطبه) در سراسر اروپا پیچیده بود. یک نویسندهٔ آلمانی قرن دهم آن را « مایهٔ زینت دنیا » نامیده است. دانشجویان از نقاط دور دست به دانشگاه این شهر می‌آمدند.

نفوذ فلسفه عربی(اسلامی) در دانشگاههای بزرگ دیگر اروپا مانند دانشگاه پاریس و آکسفورد و دانشگاههای شمال ایتالیا پخش می‌شد. ابن رشد یکی از فیلسوفان مشهور قرطبه در قرن دوازدهم(میلادی) بود که در آخرین سالهای عمرش به مخالفت با امیر اسپانیا پرداخت و تبعید شد،و در نتیجه به پاریس رفت و در آن جا مستقر گشت. » [۱۰]

چگونه فلسفه به اندلس راه یافت؟

از همان زمان که شهرهای اندلس به تصرف مسلمانان درآمد، و اسلام در آن سرزمین دور تحکیم یافت، علما و دانشمندان هم در آن قلمرو وسیع، پا به پای مجاهدان اسلام، اقدام به نشر علوم و فنون کردند. این علوم بیشتر جنبه ادبی و دینی داشت، و قبل از همه ادبیات عربی: صرف، نحو، لغت، و بعد هم حدیث و فقه بود که قضات در آن کشور فتح شده نیاز مبرم به آن داشتند.

ادبا و نحویان و علمای لغت که در اندلس پدید آمدند، خود جمع زیادی بودند، و محدثان و فقها و قضاتی که اقدام به نشر حدیث و تدریس فقه و احکام دینی نمودند، نیز بودند. کتابهایی که دربارهٔ علما و ادبای اندلس نوشته‌اند، گواه بر این مدعاست. کافی است که بدانیم بزرگترین نحوی، ابن مالک اندلسی بوده است که منظومهٔ «الفیه»ی او جامعترین مباحث علم نحو را در بردارد. همچنین کتاب « تاریخ قضات اندلس » و «تاریخ فقهای اندلس» که هر کدام چندین جلد است، و نیز انبوه محدثان و مقریان که در اندلس می‌زیسته‌اند، گواههای صادقی بر این مدعا هستند.

اما علوم عقلی یعنی منطق، فلسفه، هیئت، ریاضی، نجوم و هندسه از چه سالهایی به اندلس راه یافت، مطلبی است که در صدد بیان آن هستیم. آنچه مسلم است، علوم عقلی دیرتر از سایر دانشها به اندلس راه یافت و تاریخ آن را باید نیمهٔ سدهٔ چهارم هجری

توسط رسائل اخوان‌الصفا دانست.

برخلاف نظر برخی از محققان، اخوان الصفا شیعه اسماعیلیه و زیدی و غلات نبوده‌اند، بلکه شیعیانی بوده‌اند که تحت تأثیر اندیشه‌های فلسفی، سعی در نشر علوم عقلی در جوامع اسلامی داشته‌اند. از آنجا که نوشته‌اند آنها اهل بصره بوده‌اند، می‌بایست در اصل شیعه دوازده امامی هم بوده باشند، ولی اعتقاد آنها با افکار فلسفی در آمیخته بوده، نظرات وسیعی در باورهای دینیِ فلسفی و کلامی داشته‌اند. آنها کار خود را بر اساس مخالفت با حکومت عباسی آغاز کرده بودند، و در عین این که از روی کار آمدن حکومت شیعه علوی به نام « خلفای فاطمی » در مصر خشنود بودند، اما به آنها نیز تمایلی نداشتند.

کار آنها، علمی و آنچه برای آنها مهم بود، اندیشه‌های نوپای فلسفی و فراخوان دانش‌پژوهان به مکتب خاص خود بود. آنها از دو نظر خود را پنهان می‌داشتند: یکی از بیم آن که شیعه بودند، و دیگر خطر نشر فلسفه که علمی دخیل بود و از خارج به عالم اسلام وارد شده بود، و معارضاتی هم با اعتقادات اسلامی داشت.

اخوان الصفا سعی داشتند آثارشان به سراسر دنیای اسلامی برسد. حکیم مجریطی نخستین بار کتاب « الرسالة الجامعه » اخوان الصفا را به اندلس برد و آن را تدریس کرد. آن رساله گزیدهٔ افکار اخوان الصفا در سایر آثار فکری و قلمی آنهاست. این واقعه در نیمه سدهٔ سوم هجری رخ داد. گفته شد که ابوالحکم عمروبن عبدالرحمن کرمانی اهل قرطبه متوفی به سال ۴۵۰ هـ و ۱۰۵۸ میلادی در سرقسطه، اولین کسی بود که رسائل اخوان الصفارا از مشرق به اسپانیا برد. در همان سالها نیز کتابهای فارابی و ابن سینا و رازی و بیرونی هم از ایران و عراق به اندلس رسید، و علمای اندلس با افکار آن فیلسوفان نامی شرق آشنایی پیدا کردند.

همچنین در همان زمانها بود که عبدالرحمن ناصر و پسرش حکم، ابوعلی قالی، دانشمند مشهور بغداد که از خلیفه عباسی رنجیده بود، با انبوهی از آثار حکمای اسلامی وارد اندلس شدند، و همهٔ علوم عقلی را در غرب دنیای اسلام، یعنی اندلس و به عبارت دیگر اسپانیای اسلامی گسترش بخشیدند و زمینه‌ای فراهم شد که دانشجویان و دانشمندان اسلامی در اندلس اقدام به تحصیل و تدریس آن نمایند، و به مرور ایام در

زمینهٔ آن علوم، کتابهای فراوانی تألیف و تصنیف کنند که برخی شرح افکار فلاسفه شرق بود و برخی را هم خود تصنیف کرده بودند.

ابن باجه

نخستین دانشمندی که در اندلس به نام « فیلسوف » خوانده شده است، ابن باجه متولد اواخر سدهٔ پنجم هجری است که « ابن صائغ » نیز نامیده شده است. ابن باجهٔ فیلسوف، از علمای طبیعی و ریاضی و طب و موسیقی بود. او نخستین متفکر اندلس است که توانست همهٔ کتب فلسفی را که در شرق اسلامی و اسپانیا از عهد الحکم ثانی(۳۵۰ ـ ۳٦٦ هـق) تألیف شده بود، گرد آورد و مورد مطالعه قرار دهد. نیز اولین کسی است که علوم فلسفی را در اندلس رواج داد.

با این که ابن باجه کتب و رسائل متعددی در علوم عقلی تصنیف کرده است، معهذا غیر از چند اثر او که به عربی ترجمه شده، دیگر آثار این حکیم دستخوش نابودی شده، و جز ترجمه‌هایی به عربی یا لاتین باقی نمانده است...

در هر حال، این حکیم اندلسی ـ که نخستین فیلسوف اندلس نیز هست ـ در کتاب "حیّ بن یقظان" ابن طفیل و در تکوین آراء ابن رشد، بزرگترین فیلسوف مسلمان در غرب تأثیر بسزایی داشته است. ابن باجه به سن جوانی در سال ۵۳۳ پس از آن که در شهر فاس مراکش هدف تیر اتهام دشمنان فلسفه بود، وفات یافت، و به قولی به کفر و زندقه متهمش کردند و زهرش دادند. » [۱۱]

ابن طفیل

«ابن طفیل متولد در حدود سال ۵۰٦ هـ / ۱۱۱۰ م. در وادی آش از اقلیم غرناطه متولد شد و در سال ۵۸۱ هـ / ۱۱۸۵ م در مراکش وفات یافت. او در جوانی همعصر ابن باجه بوده است. در طب، ریاضیات، فلسفه و شعر شهرت داشت... . مورخان برای ابن طفیل آثار بسیاری در فلسفه، طبیعیات، الهیات و امثال آن برشمرده‌اند. وی همچنین رساله‌ای دربارهٔ نفس دارد و نامه‌هایی که میان او و ابن رشد رد و بدل شده نیز موجود است، ولی چیزی از آثار او جز رسالهٔ حیّ بن یقظان به دست ما نرسیده است.

رسالهٔ حیّ بن یقظان که به زبان‌های مختلف ترجمه شده، خلاصهٔ آرا و عقاید فلسفی اوست. نسخهٔ «اسرار الحکمة المشرقیه که در کتابخانهٔ اسکوریال موجود است، چیزی جز قسمتی از رسالهٔ حیّ بن یقظان نیست. گویا نام اصلی کتاب چنین بوده است: رسالة حیّ بن یقظان فی اسرار الحکمة المشرقیه، استخلصها من درر جواهر الفاظ الرئیس ابی علی بن سینا، الامام الفیلسوف الکامل ابو بکر بن طفیل» روشن است که وی در نوشتن آن از گوهرهای افکار و الفاظ ابن سینا در اسرار حکمت مشرق زمین بهره برده است. ابن طفیل این رساله را برای یکی از دوستان خود نوشت. این دوست از او خواسته بود که او را با فلسفهٔ مشرق زمین آشنا کند. ابن طفیل نیز خواهش او را اجابت کرده، رسالهٔ خود را چنین آغاز می‌کند: «ای دوست بزرگوار... خواسته بودی تا آن جا که می‌توانم اسرار حکمت مشرقی را که شیخ الرئیس ابوعلی بن سینا آن را گفته، برای تو بنویسم. بدان که...

ابن طفیل دنباله رو ارسطو و فارابی و ابن سیناست. او در رسالهٔ حیّ بن یقظان سخن خود را که قسمت‌های مهم آن دربارهٔ تاریخ فلسفه در جهان اسلامی است، در آن سفر روحانی به پایان می‌رساند. او در اندیشهٔ خویش آرای فلاسفه و متصوّفان را در هم آمیخته است، ولی آن را برمبنای عقل استوار ساخته و تجربه‌های تصوف و متصوفان را یکی از وسایل اتصال این عقل به خدا قرارداده است.

ابن طفیل در رسالهٔ حیّ بن یقظان می‌خواهد دین و فلسفه را با یکدیگر آشتی دهد، بلکه می‌توان گفت که هدف اصلی و اساسی او همین آشتی دادن است، زیرا اوضاع عمر او چنین تلاشی را ایجاب می‌کرد... فلسفه او عصارهٔ فلسفه افلاطون، ارسطو، فارابی و ابن سیناست، و با تصوف و مذهب اخوان الصفا نیز پیوستگی دارد.»[۱۲]

ابن طفیل در اروپا به «ابوبکر» معروف است. او در سن کهولت فیلسوفی بود که ابن رشد، او را به جای خویش به ابو یعقوب یوسف، حکمران موحدان اسپانیا معرفی کرد.

ابن رشد

پس از ابن طفیل، مشهورترین فیلسوف اندلس، ابن رشد قرطبی بود. ابن رشد در سال ۵۲۰ در قرطبه متولد شد. خانوادهٔ وی به تبحر در علم فقه و احکام دینی شهرت داشتند. پدر و جد او منصب قاضی‌القضاتی اندلس را دارا بودند. به همین جهت او نیز به تحصیل

علوم دینی پرداخت. ادبیات، تفسیر قرآن، حدیث و فقه را از علمای زمان خود فرا گرفت. کتاب « الموطّأ » مالک ابن انس را که نزد پدر خوانده بود، از حفظ کرد و مورد تجدید نظر قرارداد. علوم عقلی: ریاضیات، منطق، فلسفه و طب را نیز آموخت و در این علوم تبحر یافت. در زمان ابن رشد، قرطبه به عنوان مرکز مهم فلسفه شهرت داشت و با بغداد، دمشق، قاهره و سایر شهرهای بزرگ شرق اسلام برابری می‌کرد. بعضی نوشته‌اند که او شاگرد ابن باجه و ابن طفیل بوده، ولی او شاگرد هیچ‌کدام نبوده است.

ابن رشد به سفارش ابویعقوب یوسف، ملقب به المنصور، فرمانروای اندلس که خود مردی دانشمند و اهل فلسفه بود، و وساطت ابن طفیل، آثار ارسطو را شرح کرد؛ به طوری که در اروپای قرون وسطی به عنوان « شارح » شهرت یافت. سپس آنها را تلخیص و تنقیح کرد و سطح آن را برای فهم عموم تنزل داد.

دانته در کتاب کمدی الهی خویش، همراه با اقلیدس، بطلمیوس، بقراط، ابن سینا و جالینوس از وی نام می‌برد و به او لقب « شارح کبیر » می‌دهد.[۱۳]

آراء و افکار فلسفی ابن رشد را باید در سه کتاب مهم او، یعنی فصل المقال فیمابین الشریعة و الحکمة من الاتّصال، و الکشف عن مناهج الادلّه، و تهافت التهافت، جستجو کرد.[۱۴]

ابن رشد آخرین و بزرگترین فیلسوف در قرون وسطای اسلامی است. او افکار خود را بر اساس تفسیر آثار ارسطو استوار ساخت، و چون بسیار سنجیده و پخته بود، بر روی افکار اندیشمندان غرب تأثیر بسزایی گذاشت؛ به طوری که غرب در آغاز از طریق او با ارسطو آشنا گردید. فلسفه ابن رشد در مراکش و قرطبه و دیگر بلاد اسلامی آن سامان انتشار یافت، و چون اصرار در گسترش آن داشت، با نوشتن کتاب « تهافت التهافت » در رد غزالی ـ که فلسفه را تحریم و فلاسفه را تکفیر کرده بود ـ به دفاع از فلسفه و فلاسفه برخاست، امّا با جبهه گیری فقها و علمای دینی در مقابل افکارش دچار مشکلاتی شد که نتوانست از آن رهایی یابد.

ابن رشد آگاهی گسترده‌ای از علوم دینی داشت و بر همین اساس، کتابی گرانقدر در فقه و احکام اسلامی به نام « بدایة المجتهد » نوشت که چاپ شده و اکنون نیز در دسترس علمای اسلامی است. این کتاب حاوی اطلاعات دست اول در فقه بر مبنای

فقاهت اهل تسنّن، بویژه مذهب مالکی است که اهل اندلس پیرو آن بودند، و کتابی دیگر برای پیوند بین دین و فلسفه به نام « فصل المقال فی ما بین الشریعة و الحکمة من الاتصال » ، و کتابی دیگر در فقه به نام « المقدمات الممهدات » و کتاب « الکشف عن مناهج الادله فی عقائد المله » ، و کتاب « التحصیل » جامع اختلافات جاری بین صحابه و تابعین و دیگر علما، تألیف کرد تا خود را از تکفیر و رمی به الحاد و زندقه مصون دارد، ولی هیچ کدام از اینها نتوانست او را از بدبینی فقها نسبت به او برهاند. بویژه وقتی او کتاب « تهافة الفلاسفه » غزالی راکه از شرق به اندلس آمده بود، دید و ردّی به نام « تهافة التهافت » بر آن نوشت و در آن سخت بر غزالی تاخت، اعتراضات فقها را نسبت به خود بیش از پیش تشدید کرد.

قضات برای تعیین تکلیف ابن رشد که در آثارش برخلاف اعتقاد راسخ مسلمانان و ظواهر شرع نوشته بود، انجمنی تشکیل دادند، و در نتیجه او را به زندقه و الحاد متهم ساختند. بارها او را تکفیر کردند و پیروان افکارش را نیز تحت تعقیب قرار دادند.

ابو یعقوب یوسف، ملقب به منصور هم که می‌دید بلوای عمومی بر ضد ابن رشد بالا گرفته، به استناد آن اتهامات او را به شهر « یسانه » واقع در ۵۰ کیلومتری قرطبه ـ که قبلاً مسکن خاص یهودی‌ها بود ـ تبعید کرد. در غیاب او تمامی کتب و دستنوشته‌های او در فلسفه و دیگر علوم عقلی را در جلوی چشم انبوهی از مردم که به او لعن و نفرین می‌کردند و ناسزا می‌گفتند، طعمه حریق ساختند.

مدتی پس از آن در زمان منصور، ابن رشد تبرئه و به مراکش فراخوانده شد. منصور او را آزاد گذارد که آزادانه فلسفه را تدریس کند و از کسی باک نداشته باشد، تا این که در همان مراکش به سال ۵۹۵ ه / ۱۱۹۸ م. وفات یافت و همان جا نیز مدفون گردید، و مدتی بعد جسدش را به قرطبه بردند و در آن جا دفن کردند.

فلسفه ابن رشد به وسیلهٔ ترجمهٔ آثارش به لاتین در اروپا شهرت یافت، و آنها که از فلسفه در شرق بی اطلاع بودند، یا به عمد او را آخرین حلقهٔ فلسفه در اسلام می‌دانستند، به واسطه او با فلسفه ـ که میراث حکمای یونان بود ـ آشنا شدند. به همان نسبت که او در غرب شهرت یافت، در شرق و ممالک اسلامی این سوی دنیای اسلام گمنام ماند.

تردیدی نیست که در آثار ابن رشد مانند بسیاری دیگر از فلاسفه در شرق و غرب

جهان اسلام، مطالبی برخلاف تعالیم اسلامی و اعتقادات مذهبی مسلمانان وجود داشت، و همانها بود که دستاویز فقها و قضات بر ضد او گشت و باعث سوزاندن آثارش شد. چنانکه گفتیم، غربیها فلسفه اسلامی را با ابن رشد پایان یافته می‌دانند، چون آنها فلسفه اسلامی که به آنها رسید، و در مدارس لاتین اثر گذاشت و مورد مطالعه و بررسی قرار دادند، فلسفهٔ ابن رشد بود. البته، فلسفهٔ اسلامی که به اسپانیا رفت، فلسفهٔ مشاء بود، و از آن جا، همین فلسفه به وسیلهٔ ابن رشد و دیگر حکمای اندلس به اروپا راه یافت.

فلسفه مشائی

روش فلاسفه اندلس

می‌دانیم که فلاسفه دو گروه هستند: فلاسفه مشائی که آنها را رواقیون هم می‌گویند، و فلاسفه اشراقی که به شیخ الاشراق شیخ شهاب الدین سهروردی منسوب هستند. قبل از سهروردی فلسفه مشائی در همه جا کاربرد داشت. چون فلسفه به وسیلهٔ آثار ارسطو و ترجمه آنها توسط حکمای اسلامی همچون فارابی، محمد زکریای رازی و ابن سینا و حکمای اندلس به دست مسلمانان رسید. تا زمان سهروردی مقتول به سال ۵۸۷ ه ۱۱۹۱م. حکما در شرق و غرب دنیای اسلام، از جمله اندلس با فلسفه مشاء آشنا بودند، و همین فلسفه بود که تدریس می‌شد، و آثاری در مورد آن تألیف و تصنیف و ترجمه می‌شد.

مشائیان در اصل پیروان ارسطو هستند که وجود را اصل و آن را مقدم بر ماهیت می‌دانند. از این رو، در نزد آنها وجود اصیل و ماهیت عرضی است که عارض بر وجود می‌گردد، و اساس آن ترکیب جهان از صورت و ماده است. روشی که حکمای اندلس از جمله ابن رشد در فلسفه به کار می‌بستند، بر اساس فلسفه مشائی میراث ارسطو بود.

آثار فکری و قلمی ابن رشد در علوم و فنون

آثار فکری و قلمی ابن رشد، و در واقع تصانیف او در علوم و فنون عقلی و نقلی، کتابها و رسائل بسیاری است که در شرح احوالش به اجمال و تفصیل آمده است. در اینجا ما همهٔ آنها را که در مقاله تحقیقی یکی از محققّان معاصر آمده است[۱۵] یادآور

می‌شویم تا میزان سعی و توان این فیلسوف بزرگ، متکلم، فقیه، ادیب، طبیب و دانشمند متفکر ژرفنگر اسلامی ـ که مبدأ تحول علمی و انقلاب فکری اروپاییان گشت ـ چنانکه باید، معلوم گردد.

همهٔ آثار قلمی ابن رشد به زبانهای لاتین و شاخه‌های آلمانی، فرانسوی و انگلیسی، یا عبری ترجمه شده، و آنچه هست بیشتر همین ترجمه هاست، و بسیاری از آثار عربی و دست نبشته او از میان رفته است. اگر درست باشد که کتب و آثار ابن رشد را هنگام به خاک سپردنش طعمه حریق ساخته‌اند، آنچه به دست آمده نسخه‌هایی است که شاگردان و دانشمندان معاصرش رونویس کرده‌اند، و امکان هم دارد که رونویسها را که در دست این و آن بوده، سوزانده باشند.

باری چنان که از اسامی کتابها پیداست، بعضی از آن آثار تفسیر و شرح شده، و بیشتر آنها تلخیص کتابهای ارسطو و شاید کلیهٔ آثار فکری و قلمی ارسطو باشد، و ابن رشد چیزی از دانش ارسطو را از نظر دور نداشته، و به همین جهت بوده است که در اروپا او را «شارح» افکار ارسطو می‌دانسته‌اند.

گذشته از ابن رشد و دیگر حکمای اندلس، اروپاییان تقریباً مجموع دانش علمای اسلامی را که در شرق یعنی ایران و عراق و شامات و مصر از فارابی، ابن سینا، رازی، خوارزمی، ابن خلدون، ابن هیثم و غیره بوده نیز به غور و تعمّق نشسته‌اند، و آنها را به زبانهای خود برگردانده، کشفیات، ابداعات و اختراعات آنها را به نام خود به ثبت رسانده‌اند.

خوشبختانه، این مطلب را یک محقّق آلمانی به نام خانم دکتر زیگرید هونکه ـ که پنج سال پیش بدرود حیات گفته ـ در کتابی که به فارسی با نام «فرهنگ اسلام در اروپا» ترجمه شده، با استدلال و منطق روشن بیان کرده است. و اینک مجموع آثار فکری و قلمی ابن رشد که اصل یا ترجمه آنها به دست آمده است:

کتب فلسفی و منطقی

۱ ـ شرح کتاب برهان ارسطو

۲ ـ شرح کتاب نفس ارسطو

۳ ـ شرح کتاب سما و عالم ارسطو
۴ ـ تفسیر کتاب مابعد الطبیعه ارسطو
۵ ـ تلخیص کتاب خطابهٔ ارسطو
۶ ـ تلخیص مدخل حکیم فُرفُور یوس
۷ ـ تلخیص کتاب مقولات ارسطو
۸ ـ تلخیص کتاب العبارهٔ ارسطو
۹ ـ تلخیص کتاب قیاس ارسطو
۱۰ ـ تلخیص کتاب جدل ارسطو
۱۱ ـ تلخیص کتاب سفسطه ارسطو
۱۲ ـ تلخیص کتاب شعر ارسطو
۱۳ ـ تلخیص کتاب سماع طبیعی ارسطو
۱۴ ـ تلخیص کتاب کون و فساد ارسطو
۱۵ ـ تلخیص کتاب برهان ارسطو(شرح متوسط)
۱۶ ـ تلخیص کتاب سما و عالم ارسطو(شرح متوسط)
۱۷ ـ تلخیص کتاب آثار علویهٔ ارسطو
۱۸ ـ تلخیص کتاب نفس ارسطو(شرح متوسط)
۱۹ ـ تلخیص کتاب مابعد الطبیعه ارسطو(شرح متوسط)
۲۰ ـ تلخیص کتاب اخلاق ارسطو
۲۱ ـ تلخیص کتاب حس و محسوسات ارسطو
۲۲ ـ جوامع کتب ارسطو در طبیعیات و الهیات
۲۳ ـ الضروری فی المنطق: خلاصهٔ همهٔ نوشته‌های منطقی ارسطو به اضافهٔ مدخل فرفوریوس
۲۴ ـ کتاب الحیوان: خلاصه کتابهای ارسطو دربارهٔ اعضای جانوران
۲۵ ـ جوامع سیاست افلاطون: خلاصه و شرح مختصر کتاب سیاست و جمهوری افلاطون
۲۶ ـ شرح رساله اتصال عقل به انسان، از ابن باجه

۲۷ ـ تلخیص شرح ابونصر فارابی، مقالهٔ اولی از قیاس

۲۸ ـ شرح مقالهٔ اسکندر افرودیسی دربارهٔ عقل

۲۹ ـ تهافة التهافة، ردّ بر تهافة الفلاسفهٔ غزالی

۳۰ ـ فصل المقال فیمابین الشریعة و الحکمة من الاتصال

۳۱ ـ کشف المقال عن مناهج الادلّه فی عقائد المله

۳۲ ـ ضمیمهٔ فصل المقال ـ ضمیمهٔ مسئله علم قدیم

۳۳ ـ مقاله در اتصال عقل به انسان

۳۴ ـ کتاب فحص از این که آیا ممکن است عقل هیولانی صور مفارق را تعقل کند یا نه؟

۳۵ ـ مقاله در جوهر فلک

۳۶ ـ مقاله در مقاییس شرطیه

۳۷ ـ مقاله در جهت لزوم نتایج مقاییس مختلطه

۳۸ ـ کلامٌ علی قول ابی نصر (فارابی) فی المدخل

۳۹ ـ مقاله در مقدمهٔ مطلقه

۴۰ ـ کلامٌ فی مسئلة عن السماء و العالم

۴۱ ـ مقاله در جمع بین اعتقاد مشائیان و متکلّمین علمای اسلامی در کیفیت وجود عالم در قدم و حدوث

۴۲ ـ کتاب فحص از مسئله‌ای که در کتاب شفاء ـ ابن سینا ـ در علم الهی واقع شده است.

۴۳ ـ کتاب در آنچه ابونصر فارابی با ارسطو در کتاب برهان مخالفت نموده است.

۴۴ ـ مقاله در رد ابوعلی سینا در تقسیم موجودات به ممکن علی الاطلاق و ممکن بذاته

۴۵ ـ مسئله دربارهٔ زمان

۴۶ ـ مقاله در فسخ کسی که بر حکم و برهان او اعتراض نموده است

۴۷ ـ مسائلی در حکمت

۴۸ ـ مقاله در تعریف جهت نظر فارابی در کتابهایش که در صناعت منطق نوشته و در دست مردم است.

۴۹ ـ مقاله دربارهٔ عقل
۵۰ ـ مقاله دربارهٔ قیاس
۵۱ ـ مسائل مهمی بر کتاب برهان ارسطو
۵۲ ـ کلامی از وی در این که خداوند تبارک و تعالی عالم به جزئیات است.
۵۳ ـ مسأله‌ای دربارهٔ علم النفس که از وی سؤال شده و او جواب داده است.
۵۴ ـ مقدماتی بر فلسفه و مسائل مختلف فلسفی
۵۵ ـ مقاله‌ای در علم النفس
۵۶ ـ مقالهٔ دیگری در علم النفس.

نوشته‌های کلامی و فقهی و هندسی و نجومی و صرف و نحو

۵۷ ـ بدایة المجتهد و نهایة المقتصد: در فقه و احکام دینی
۵۸ ـ اختصار المستصفی: خلاصهٔ کتاب مستصفی اثر غزالی در اصول فقه
۵۹ ـ المسائل الطولیه
۶۰ ـ مختصر مجسطی
۶۱ ـ ما یحتاج الیه من کتاب اقلیدس فی المجسطی
۶۲ ـ مقاله در حرکت فلک
۶۳ ـ الضروری در علم نحو.

نوشته های پزشکی

۶۴ ـ تلخیص کتاب الحُمّیات (تب‌ها) از جالینوس
۶۵ ـ تلخیص کتاب العلل و الأعراض (شرح متوسط بر کتاب هفتم اثر گالینوس ـ دربارهٔ علت‌ها و نشانه‌های بیماریها)
۶۶ ـ تلخیص کتاب الاعضاء الألمیه (شرح متوسط بر اندامهای دردمند ـ اثر گالینوس)
۶۷ ـ تلخیص القوی الطبیعیه ـ اثر گالینوس
۶۸ ـ تلخیص کتاب المزاج ـ اثر گالینوس
۶۹ ـ تلخیص کتاب اُستقصات جالینوس

۷۰ ـ تلخیص پنج مقالات اولی از کتاب ادویهٔ مفرده (داروهای ساده) اثر جالینوس
۷۱ ـ رسائل طبی ابن رشد
۷۲ ـ شرح ارجوزهٔ ابن سینا در طب
۷۳ ـ کتاب الکلیات دربارهٔ کلیات پزشکی است که ارنست رنان درباره‌اش می‌گوید: این اثر یک دورهٔ کامل پزشکی در هفت کتاب است.
۷۴ ـ مقالة فی الترياق
۷۵ ـ مقالة فی المزاج
۷۶ ـ مقالة فی المزاج المعتدل
۷۷ ـ مقالة فی الزوروالزرع
۷۸ ـ مراجعاتٌ و مباحثٌ بین ابی بکر بن طفیل و بین ابن رشد فی رسمه‌للدواء فی کتابه الموسوم بالکلّیات
۷۹ ـ مسئلة فی نوائب‌الحُمّیٰ (دربارهٔ تب‌های نوبه)
۸۰ ـ مقالة فی حُمّیات العفن (دربارهٔ تب‌های عفونی).

اصفهان در زمان سلاطین صفویه

اکنون از اصفهان نیز به نقل از «شاردن»، سیاح و فیلسوف فرانسوی که در عهد شاه عباس دوم صفوی و شاه سلیمان دو بار به ایران آمده، و اصفهان را بخوبی دیده، و در سفرنامه‌اش تصویر بسیار جالبی از آن ارائه نموده است، سخن می‌گوییم و سپس به شناسایی جمعی از فلاسفه اصفهان در آن عهد و مکتب فلسفی رایج آن زمان، می‌پردازیم.

نخست باید یادآور شویم که تصادفاً هم قرطبه و هم اصفهان پایتخت بوده، از نظری هم هر دو شهر به هم شباهت دارند. قرطبه به وسیلهٔ عبدالرحمن ناصر در سال ۷۵۵ میلادی پایتخت شد، و توسط او و جانشینانش به آن عظمت و شکوفایی از نظر ابنیهٔ عالی و اماکن عمومی، و گسترش علوم و فنون رسید.

اصفهان هم از سال ۱۰۰۶ هجری که شاه عباس اول صفوی آن را پایتخت قرارداد تا آخر عهد صفوی، سال ۱۱۳۵ هـ باشکوه‌ترین شهر ایران، بلکه در میان بیشتر نقاط آن

روز دنیا دارای جلوه و عظمت خاصّی بوده؛ به طوری که به آن لقب « نصف جهان » داده‌اند. این شکوه و عظمت هم از نظر ابنیه، مساجد، بازارها، خیابانها و زیبایی شهر، و هم از لحاظ کثرت مدارس و دانشجویان و دانشمندان، و توسعهٔ علوم و فنون عقلی و نقلی بوده است. پایتخت شاه عباس قبلاً قزوین بوده، و او در سال مذکور با تمام تشکیلات اداری و رجال کشوری و لشگری، و از جمله علما و بزرگان دینی مانند میرداماد و شیخ بهاءالدین عاملی به اصفهان آمده، و در آن جای گرفته است.

شاه عباس تا زمانی که در قید حیات بود (سال ۱۰۳۸) یعنی مدت ۳۲ سال در زیباسازی و هر چه شکوفاتر نمودن اصفهان سعی بلیغ داشت. بنای مسجد بزرگ و با عظمتی که به نام او «مسجد شاه» نامیده می‌شد (مسجد امام خمینی امروز)، مسجد شیخ لطف الله، کاخ عالی قاپو، بازار بزرگ اصفهان، میدان وسیع نقش جهان در بین بازار و مساجد ـ نام برده و کاخ عالی قاپو، خیابان چهار باغ، مدارس دینی، حمامهای متعدد عمومی و سایر بناهای مجللی که اسامی بعضی از آنها در اسناد و تواریخ آمده است، از جمله آنهاست.

از معماریهای مهم دوران شاه عباس، پل خواجو، و سی‌وسه پل را که بر روی زاینده‌رود بنا شده‌اند، می‌توان نام برد. ساخت پل خواجو را وزیر با تدبیر شاه «الله وردی خان» عهده دار بوده، و به همین جهت « پل الله وردی خان » هم نامیده شده است.

همچنین طرحی که توسط شیخ بهائی برای آبرسانی از زاینده رود به اراضی قابل کشت اصفهان و نقاط مجاور آن پیاده شد، و تاکنون هم بر اساس آن عمل می‌شود، از کارهای ابتکاری زمان شاه عباس است.

در زمان محمد رضا پهلوی هیأتی مرکب از مهندسان چند کشور، گویا از جمله ژاپن و امریکا دعوت شدند تا نقشه بهتر آبرسانی را از زاینده رود به اراضی و نقاط مجاور اصفهان ارائه دهند، ولی آنها پس از رسیدگی دقیق اعلام کردند که همان طرح شیخ بهائی بهترین است! در زمان شاه صفی، شاه عباس دوم، شاه سلیمان و شاه سلطان حسین هم برکاخها، خیابانها، مدارس، مساجد و ابنیه پرشکوه اصفهان افزوده شد، که از جمله مدرسهٔ بسیار زیبا و با عظمت چهار باغ، و کاخ چهل ستون است. بسیاری از ابنیه و آثار تاریخی اصفهان توسط افاغنه تخریب شده، و ما امروز از آنها اطلاعی نداریم.

باری، در سایهٔ وجود حوزه‌های علمی و انبوه علما، دانشمندان، هنرمندان و دانش‌پژوهان در زمان صفویه، اصفهان نمونه اعلای یک شهر موفق و با علم و فرهنگ بوده است. این سخن در اعتراف جهانگردان، سفرا، بازرگانان و روحانیون خارجی که در آن زمان به اصفهان آمده‌اند، بخوبی منعکس شده است. در این جا ما نخست گزیده‌ای از سخنان « شاردن»، جهانگرد و فیلسوف فرانسوی را نقل می‌کنیم، و سپس گوشه‌ای از گفتار شیخ محمد علی حزین لاهیجی را که در پایان حکومت صفویه در اصفهان سکونت داشته است،بازگو می‌کنیم.

شاردن، روحانی و جهانگرد و فیلسوف فرانسوی دو بار به اصفهان آمده است: یک بار در سال ۱٦٦٦ میلادی که مدتی را در ایران و اصفهان به سر برده است و بار دیگر که به مدت پنج سال از سال ۱٦۷۱ تا۱٦۷۷ در اصفهان بوده است. در این سفر شاردن شاهد تاجگذاری شاه سلیمان صفوی بود، و کتابی هم به نام « تاجگذاری شاه سیلمان صفوی » نوشت و در زمان خود چاپ و منتشر ساخت. کتاب او به فارسی هم ترجمه شده است.

شاردن مورد توجه شاه عباس دوم و پسرش شاه سلیمان صفوی و رجال دربار او بوده، و به دعوت آنها در دربار حضور می‌یافته است. او بعد از سفردوم خود که به اروپا بازگشت، « سیاحت نامه » خود را نوشت. طبق نوشتهٔ مترجم فارسی آن، « به محض انتشار کتابش در اروپا، در حیات خود به چندین زبان اروپایی، از جمله انگلیسی و آلمانی ترجمه شد، و مکرر به طرز زیبایی چاپ شده، و محققان بلااستثناء از این سرچشمه لایزال استفادهٔ شایان توجهی کرده‌اند، و در تتبعات و تحقیقات شرق‌شناسی و علمی خود به کتاب او استناد نمود، همیشه با تمجید بلیغی، از او و آثارش یاد کرده‌اند. محققانی مانند ادواردگیبون، منتسکیو، ادوارد براون، و مینورسکی در ترجمه کتاب « تذکرة الملوک » و مقدمهٔ خود بر چاپ کتاب سیاحتنامهٔ شاردن، از آن بهره گرفته و به احترام یاد کرده‌اند. حتی سیاستمداران بزرگ از جمله لرد کرُزِن برای نوشته‌های او احترام عمیقی قایل بودند.

سیاحتنامه شاردن توسط محمد عباسی در ده جلد به فارسی ترجمه و مکرر چاپ و منتشر شده است. ادوارد براون ایران شناس معروف انگلیسی می‌نویسد: « شاردن

معتبرترین مورخ عهد صفوی است» .

پیداست که شاردن در پنج جلد کتابش (سیاحتنامه) از همهٔ موضوعات مربوط به کشور ما در عهد صفویه که شاهد بوده، سخن گفته است. در این جا، فقط قسمتی از آنچه را او دربارهٔ شهر اصفهان و تعلیم و تربیت و اهمیت بناهای آن نوشته است، می‌آوریم، و تفصیل را باید در مجلدات آن کتاب دید:

«شهر اصفهان با حومهٔ آن یکی از بزرگترین شهرهای جهان است و گرداگرد آن کمتر از بیست و چهار میل نیست. ایرانیان به طریق مبالغه و اغراق در عظمت این شهر می‌گویند: "اصفهان نصف جهان". بسیاری از نویسندگان، نفوس اصفهان را بالغ بر یک میلیون و صد هزار نفر می‌دانند، و حداقل آن در نظر بعضی از محققین، ششصد هزار است. شمارهٔ ساختمانها را بالغ بر سی و هشت و دویست و تاسیصد باب می‌دانند، یعنی بیست و نه هزار و چهارصد و شصت ونه بنا در داخل شهر، و هشت هزار و هفتصد و هشتاد خانه در خارج آن است. کاخها و مساجد، گرمابه‌ها و بازارها، کاروانسراها و دکاکین نیز به این حساب آمده، زیرا دکانها بویژه دکاکین کاملاًبزرگ و خوب و مجهز در قلب شهر، مجزا از منازل و مساکن به وجود آمده است... به هرحال به عقیدهٔ من اصفهان به قدر لندن که پرجمعیت‌ترین شهر اروپاست، نفوس دارد.[۱۶]

همیشه دربازارهای اصفهان، انبوه جمعیت چنان عظیم است که اشخاص سواره پیشاپیش خود خدمتکاری سیاه برای گشودن راه عبور، مأمور می‌سازند، زیرا در همه جا تودهٔ مردم سروکول یکدیگر می‌روند.... زیبایی شهر اصفهان بخصوص در کاخهای باشکوه بی‌شمار، عمارات مجلل و فرح افزای، کاروانسراهای وسیع، بازارهای بسیار زیبا، جداول آب و انهار خیابانهای آراستهٔ دو طرف به چنار آن است.

مکتب و مدرسه‌ها و طرز تحصیل ایرانیان

ایرانیان کودک را در ده سالگی به مدرسه می‌فرستند، چون عقیده دارند که در سنین کوچکتر بچه توانایی کامل برای تحصیل ندارد، و مقصود از اعزام اطفال به مکتب آموختن نماز خداوند و خواندن (و نوشتن)است. در هر شهری تعداد کثیری مدرسه موجود است. حتی می‌توان گفت در هر ناحیه‌ای از شهر نیز مدارس بسیار وجود دارد و

هریک از محصلین درس خود را با صدای رسا، و همه در آنِ واحد قرائت می‌کنند. یکی الفبای خود را آغاز می‌کند، دیگری مشغول تهجی است، یک نفر فارسی می‌خواند، و دیگری عربی، یکی از زبانی به زبان دیگر ترجمه می‌کند، دیگری مشغول تکرار اشعار است، و دیگری به قرائت نثر می‌پردازد....

مدرس کاملاً برای این قیل و قال خلق شده، چنان‌که در تمام مدت درس، او باکمال آرامش مشغول تحریر یاقرائت است، و با وجود این مواظب می‌باشد که آیا تمام محصلین خوب درس می‌خوانند و دقیق و رسا قرائت می‌کنند، و به قرائت ادامه می‌دهند؟....

مخارج مکتب (خرج تحصیل) در ایران بسیار اندک است، و هرکس هنگام فرستادن کودک خود به مکتب بدون این‌که چانه‌ای بزند، بر حسب تمکن خود مبلغی می‌پردازد. فی المثل در اصفهان حداکثر پولی که ماهیانه به مدرسه می‌پردازند، فقط یک اکو، و حداقل فقط ده سو(به تقریب ده شاهی) می‌باشد. به علاوه در بسیاری از مکتب‌ها اصولاً پولی نمی‌پردازند. معلمین در ایران علاوه بر دریافت شهریه، حقوق دیگری نیز دارند، و به جای این‌که مثل مدارس اروپایی در اعیاد و جشن‌ها هدایایی بگیرند، در آغاز درس جدید، و با شروع کتاب تازه‌ای حقوق را اخذ می‌کنند....

به هر صورت مشارالیه (مدرس) خواه تنها باشد و خواه معلمینی در زیر دست خود داشته باشد، به کلیهٔ کسانی که طالب تحصیل در حوزهٔ تدریس وی هستند، اعم از طلبهٔ شبانه روزی یا محصلین خارجی، درس می‌دهد.

تمام مدارس ایران دارای عایدی سالیانه (مستمری موقوفه) می‌باشد، و بعضی از آنها درآمد بسیار سرشاری دارند. مدرسه‌های بزرگ تا شصت حجره دارند که هر یکی عبارت از دو اتاق و یک دهلیز است. حجرات را خالی و بدون اثاث تحویل می‌دهند، و طلاب خودشان بایستی بر حسب سلیقه و مقدورات خویش آنهارا فرش و تجهیز کنند.

مدیر و معلمین مدرسه به دقت و صحت وظایف خود را ایفا می‌کنند و برای طلاب شبانه روزی و خارجی به یکسان رایگان درس می‌دهند...

در ایران تعداد مدارس (متوسطه و عالیه ـ کلژ ـ کالج) به اندازه‌ای زیاد و بسیار است که تأکید می‌کنند عایدات (موقوفه و مستمری) آنها بالغ برصد هزار تومان، معادل چهار

میلیون و پانصد هزار لیور به پول فرانسه می‌باشد.....

در آیین اسلام دامنهٔ صدقه و احسان در ایجاد مؤسسات عمومی بسیار وسیع، ولی بالعکس در موارد معاونت‌های انفرادی و اختصاصی محدود می باشد. یکی از تأسیسات خیریهٔ عمدهٔ مسلمانان بنای مدارس است، زیرا علاوه بر این که کلیهٔ مساجد،مدارس در جنب خود به ضمیمه دارند، حتی در دهات نیز به طوری که من بسیار دیده‌ام، مدارس وجود دارد. خیرات و مبرات چنین است: نخست کاروانسرایی بنا و آن را وقف سکونت رایگان ابن السبیل (افراد در راه مانده) می‌کنند، سپس گرمابه، قهوه خانه، بازار و باغ بزرگی پدید می‌آورند و آنها را به اجاره وا می‌گذارند، و بعد مدرسه‌ای بنا می‌نمایند و مال الاجارهٔ ابنیهٔ مذکور را وقف آن می‌کنند...

در اصفهان پنجاه و هفت باب مدرسه (دانشکده) هست که اکنون در آثار و ابنیهٔ خیریه سلطنتی و یا متعلقه به شاه می‌باشد، و در این مدارس به خصوص انتخاب مدیر و معلم با پادشاه است، عایدی (موقوفات) ثروتمندترین مدارس (سالیانه) فقط دوازده هزار فرانک است که بعضی اوقات در بین پنجاه تا پنجاه و پنج نفر طلبه تقسیم می‌گردد. بدین ترتیب فقر شدید طلاب مسلم می‌گردد، و بعضی‌شان به قدری ندارند که توانایی پرداخت پاداش مدرسین خویش را ندارند، و ناگزیرند به خدمت استادانی بروند که به رایگان تدریس می‌کنند، و چنان که گفتم تعداد این قبیل اساتید نیز بسیار است. اگر کسی در این مورد طلبه را سخنی گوید، برای استتار فقر خویش جواب می‌دهند که علت ترک محضر مدرسین خود، کافی نبودن معلومات آنها بوده است.

طلاب باسواد و هوشیار با تدریس در منازل به سمت طلبهٔ ساکن خانه، یا آموزگار خانه، و یا از طریق تحریر و استنساخ کتب امرار معاش می‌کنند، چون در ایران فقط کتب خطی متداول است، و نساخی یک فن بسیار دامنه‌داری به شمار می‌رود و عدهٔ بی‌شماری از این راه نان می‌خورند.

مدیر مدرسه از طرف طلبه سخت مورد تکریم و احترام قرار می‌گیرد، چون اجازهٔ ورود به مدرسه و اختیار اخراج طلاب در دست وی می‌باشد. چنان که متذکر گشته‌ام اوست که مستمری دانشجویان را از متولی دریافت و در روز اول ماه برایشان می‌پردازد، و به طور کلی در هر امری توفیق طلبه منوط به عنایات و حسن توجه معزی

الیه می‌باشد. نباید فراموش کرد که هر مدرسه‌ای (دانشکده‌ای) دارای یک مسجد و محراب کوچکی می‌باشد که اختصاص به نماز جماعت دارد.

علاوه بر مدارس عالیه که در آنها تدریس علنی و عمومی رواج دارد، در تمام شهرهای امپراطوری ایران اشخاصی وجود دارند که به افاضهٔ علوم اشتغال می‌ورزند.

اما، اسلوب تحصیل طلاب، بایستی متذکر شویم که تالار تدریس دانشکده همانا اطاق مدرس است. دانشجو پس از ورود و ادای مراسم سلام عمیق نسبت به استاد، دو زانو جلوس کرده و با اشارهٔ مدرس به قرائت آغاز می‌کند، و دو سه سطری از نویسنده‌ای یک دور خوانده به سکوت می‌گراید.

استاد مطلب را توضیح می‌دهد، آن‌گاه شاگرد دوباره به خواندن می‌پردازد، یا دانشجوی دیگری که همان درس را تعلیم می‌گیرد، بند دیگری از کتاب را قرائت می‌کند و مدرس نیز به مانند سابق به توضیح مشغول می‌شود، و به همین ترتیب یک یا دوساعت تعلیم و تعلم ادامه می‌یابد، سپس دانشجو کتاب و کیف خود را پیش استاد نهاده، دست به سینه که رسم احترام ایرانیان است می‌ایستد. در صورتی که مدرس موقعیت را مناسب با ادامهٔ تدریس بداند، اشارت به جلوس می‌نماید وگرنه با این کلمه وی را مرخص می‌سازد:خدا به همراهت (فی امان الله).

طالب علم پس از گرفتن درس در یک محل، برای تعلم به حوزهٔ دیگر که در همان مدرسهٔ خودش یا در یکی از مدارس دیگر شهر است، عزیمت می‌کند، و بعضی اوقات در همان رشتهٔ واحد از استاد دیگر تلمّذ نیز می‌نماید، ولی معمولاً از علم (رشتهٔ) دیگر درس می‌گیرد، زیرا بایستی در نظر داشت دانشجویان ایرانی در آن واحد، در رشته‌های مختلف کسب دانش می‌کنند، بلکه چنان که استادان نیز در علوم گوناگون در تمام اوقات به تدریس می‌پردازند...

این بود طرز تعلیم و تعلم در ایران، اما باید دانست که روش مزبور مخصوص طلاب نادار است، زیرا دیگران بویژه فرزندان متمکنین و اعیان، در منزل خود به تحصیل می‌پردازند و معلمین به سرخانه می‌آیند، و یا در منازل اشراف نگهداری می‌شوند، و این یک موضوع سهل وساده و کم خرجی می‌باشد، زیرا تعداد مشتغلین به علم و ادب، در همه جا بسیار و چنان که گفته‌ام خیلی نادار، و تمام عمر طلبه می‌باشند.

و نیز در کتاب نخستین خود متذکر گشته‌ام که ایرانیان صاحب اندیشهٔ لطیف و موشکاف، هوش تیز و سریع الانتقال، مؤدب و معقول می‌باشند، و اگر به این صفات ممتازهٔ طبیعی، خصوصیات عالیهٔ دیگری راکه در تحصیل دارند، از قبیل کوشش و مراقبت، پشتکار و مواظبت، قناعت و خویشتن داری، عشق به علم و دانش، حتی وقف تمام حیات به علوم، افزوده شود، پیشرفت عظیم آنها در دانش، بالضروره مسلم می‌نماید، اما اگر از اصول تعلیم و تعلم خوب ما اروپایی‌ها استفاده می‌کردند، و اگر فقط به یک رشتهٔ واحد از دانش اشتغال می‌ورزیدند، و در صورتی که کتب ارزان قیمت که محصول فن طبابت در میان ماست، در دسترس ایشان نیز قرار داشت، و فی‌الجمله اگر استادان ایرانی در تدریس دانش به قدر مقدور و به حد اعلا واجد صداقت کافی و رأفت لازمه بودند، ممکن بود به ترقیات بیشتری در علوم نائل آیند.[۱۷]

«طلاب علوم یا دانشجویان کاملاً به هیئت فیلسوفان می‌باشند. فی‌المثل دارای وجنات ملایم و موقر، بیانی موجز و اندیشیده، پوشاک ساده، و تمام تجهیزات زندگیشان بی‌آلایش است. معمولاً ملبوسشان سفید، و به ندرت پوشاک رنگین زری بفت یا ابریشمی به تن می‌کنند».[۱۸] شیخ محمد علی حزین لاهیجی در اواخر عهد سلاطین صفویه در اصفهان زاده شد، همان جا به تحصیل علم پرداخت و به مقام والایی در علوم و فنون عقلی و نقلی نایل گردید. وی بیش از دویست جلد کتاب در کلیه دانشهای معمول زمان خود به عربی و فارسی تألیف و تصنیف کرد، و در جوانی قبل از سقوط اصفهان در اول سال ۱۱۳۵ هـ توانست از حلقه محاصره افغانها از اصفهان بگریزد و جان سالم به در برد. او در سفرنامه‌اش که سالها بعد در هندوستان نوشته است، زیر عنوان «توصیف اصفهان یا ذکر شمه‌ای از محاسن دارالسلطنه اصفهان» می‌نویسد: «در اصفهان آن تعداد از افاضل و مستعدان بودند که اگر استیفای اسامی ایشان شود به طول انجامد، والحق به آن جامعیت، مصر اعظمی در معمورهٔ عالم نتوان یافت. هوایی به آن اعتدال و قوت و لطافت، و آبی به آن گوارایی، و شهری به آن شکوه و رونق و لطافت و نزاهت و کثرت عمارات عالیه و آثار قدیمه و جدیده و انبوهی ناز و نعمت در ربع مسکون نشان نداده‌اند.

همانا تربیت و تکمیل نفوس و ابدان انسانیه از تأثیرات آن سرزمین است. همیشه

محل نشو و نمای افاضل و اکابر و مستعدان و هنرمندان بوده و هر قدر در توصیف خصایص جمیله‌اش کوشیده شود، هنوز ناگفته ماند.

اگر هوشمند جهان دیدهٔ آفاق گردیده‌ای به آن بلد رسیدی و اقامت نموده، عمر و فرصت یافتی، هر آینه به خصوصیات و جهات امتیاز آن بر کل جهان آگاه گشتی. حسن معیشت در آن برای فقیر وغنی و مسافر و مجاور یکسان و تحصیل هر کمالی و هرگونه نعمتی میسر و آسان.

اهالی آن از هر طبقه به فراست و ذکاء و مردی و مردمی و مروت آشنا، جمهور خلقش به حلیهٔ حیاء و عفاف و رغبت به طاعات و مرضیات آراسته، مدارس و معابد بی‌شمارش طول لیالی و ایام به ریاضت و عبادت سعادتمندان و حق‌طلبان معمور، و به برکت معدلت سلاطین هوشمند دین پرور و مآثر علما و اکابر فیض گستر، در طبایع قاطبه عوامش مراسم و قوانین ستوده و روشهای پسندیده متبع و معمول و امور مکروه و اعمال مذمومه به غایت نادر و مستور بود.

تا آن که از آسیب عین الکمال و حادثهٔ روزگار به آن مصر اعظم از خرابی وویرانی و پراکندگی ساکنان و دودمانهای قدیم رسید آنچه رسید. و هنوز هم که خرابی آن مصر جامع به نصاب کمال رسیده، بهترین معموره‌های عالم است. کسی که از اوضاع سابقه آن را مشاهده نکرده باشد، چون به آن دیار درآید، چنان پندارد که چیزی کاسته نشده، و اگر طغیان تعدی میزان ظلم عاملان اندک پیشی گیرد، به کمتر مدتی به رونق و حالت نخستین بازآید، و از اطراف جهان رحال رجال شود. عمّره الله تعالی بالعدل و الانصاف.[۱۹]

فلسفه اشراق و فلاسفه اشراقی

فلسفه‌ای که در اصفهان تدریس و تدرس می‌شد، دوگونه بود: یکی فلسفه اشراق بود، و فلاسفه‌ای راکه از آن دم می‌زدند، اشراقی یا اشراقیون می‌گفتند و دیگری فلسفهٔ مشّاء که روی آثار ارسطو و پیروان او کار می‌کردند. حکمت و فلسفه اشراق چنان که قبلاً گفتیم، نخست به وسیله افکار و آثار شیخ شهاب الدین سهروردی پدید آمد که از حکمای بزرگ و عارفان نامدار بود. هنگامی که وی به قتل رسید، ۳۸ سال بیشتر

نداشت. فلسفه اشراقی در این سوی دنیای اسلام یعنی ایران و عراق و شامات گسترش یافت، امّا به اروپا نرسید. شروح و تفسیرهای کتب سهروردی اساس فلسفه اشراق را تشکیل می‌دهد، و فلاسفه پس از او را اشراقیون می‌نامند.

سهروردی و پیروان او مدعی هستند که این فلسفه، اشراق ربانی است که به دل اهل معرفت می‌رسد، و نوری است که در شرق یعنی جایی که آفتاب طلوع می‌کند، نور پاشی نموده است. بعضی هم فلسفه را اشراقات غیبی می‌دانند که به قلب این دسته از فلاسفه درخشیده است، و فلاسفه طرفدار آن خود را اشراقیون می‌دانند. بعضی هم عقیده دارند که فلسفه اشراقی متأثر از فلسفه افلاطون و حتی پیش از افلاطون است، و بعضی هم آن را در آثار ابن سینا دیده‌اند.

بنابراین، حکمت اشراق مذاق افلاطون و اتباع او، و حکمت مشاء یادگار ارسطو و حکمای پیروان اوست. به هر حال، مکتب فلسفی اصفهان، مکتب اشراقی است، که فلاسفه آن را موهبت الهی و خود را متأله یعنی الهی می‌دانستند. به همین جهت، مشهورترین فیلسوف آن دوره یعنی ملاصدرای شیرازی صاحب « اسفارارِبعه » را صدرالمتألهین می‌خوانند.

سید شریف جرجانی حکیم و متکلم مشهور متوفای ۸۱۶ هـ درحاشیهٔ خود بر کتاب « تسدید العقائد » شرح « تجرید العقائد » خواجه نصرالدین طوسی، نوشته است: «آن دسته از متفکران که در مقام پژوهش و تحقیق فلسفی خویش ملتزم به وحی نیستند، و نیز محض استدلال عقلی و علم حصولی راکافی در معرفت حقایق اشیاء می‌دانند، فیلسوفان مشاء خوانده می‌شوند و شیوهٔ تفکر این طایفه فلسفه مشاء نامیده می‌شود » .

فلسفه اشراق را نیز بدین گونه شرح می‌دهد: « دسته دیگر از متفکران که در تحقیق و پژوهش خود التزام به وحی ندارند، لیکن صرف استدلال عقلی و محض علم حصولی را کافی در معرفت حقایق اشیاء نمی‌دانند و به طوری ورای طور عقل قایلند، و علم به اعیان را متوقف بر اشراق می‌دانند، اشراقیون نامیده می‌شوند. شیوهٔ تفکر این طایفه به فلسفه اشراق موسوم است. » [۲۰]

شیخ بهاء الدین عاملی

نامی‌ترین دانشمند ذوفنونی که در اصفهان، و در عهد شاه عباس کبیر شهرت یافت، شیخ بهاءالدین محمد عاملی از مردم جبل عامل لبنان است که در کودکی با پدر دانشمندش شیخ حسین بن عبدالحمد به ایران آمد، و معروف به « شیخ بهائی » است. شیخ بهائی به اصرار شاه عباس اغلب اوقات در سفر و حضر با او بوده است، و حتی در سفر اول پیاده بر اثر نذری که کرده بود، شیخ نیز همراه او بود. شاه عباس از محضر شیخ استفاده می‌کرده، و در تجلیل و بزرگداشت او سعی بلیغ مبذول می‌داشته است.

شیخ بهائی گذشته از علوم عقلی و انبوه تألیفاتی که در آن علم دارد، از فقه، اصول، حدیث، تفسیر، درایه، رجال و شعر و ادب، در علوم عقلی، منطق، کلام، حکمت، هیئت، نجوم، حساب، هندسه و طب هم توانا بوده، و تألیفات و اشعار ارزنده‌ای به فارسی و عربی دارد. استاد او در منطق و فلسفه ملاعبدالله یزدی صاحب کتاب « حاشیه » در علم منطق بوده است. در این جا از میان بیش از نود اثر او، چند کتاب ذیل را در علوم عقلی نام می‌بریم:

۱ ـ کتاب اسطرلاب، به عربی و فارسی

۲ ـ خلاصة الحساب که تا ربع قرون گذشته در حوزه‌های علمی کتاب درسی بود و مشتمل بر اصول جبر و حساب و هندسه است.

۳ ـ تشریح الافلاک در علم هیئت

۴ ـ بحرالحساب

۵ ـ حاشیه بر کتاب تکمله شمس الدین خفری در علم کلام

٦ ـ رساله در این که نور ستارگان از خورشید است

۷ ـ رساله در حل اشکال ستاره عطارد و ماه

۸ ـ رساله در نسبت بزرگترین کوه ها به قطر زمین

۹ ـ شرح شرح چغمینی قاضی زادهٔ رومی در هیئت

و چند کتاب ذیل هم از کتب او در علوم نقلی است:

۱۰ ـ اثنی عشریه در ابواب فقه و احکام شرعی

۱۱ ـ تحدید الکرّ

۱۲ ـ تهذیب البیان در علم نحو
۱۳ ـ صمدیه در علم نحو
۱۴ ـ کشکول در متفرقات
۱۵ ـ مخلاة در متفرقات
۱۶ ـ جامع عباسی به فارسی در فقه و احکام دینی
۱۷ ـ زبده در علم اصول فقه
۱۸ ـ الاربعین در حدیث
۱۹ ـ عروة الوثقی در تفسیر سورهٔ حمد
۲۰ ـ عین‌الحیات در تفسیر قرآن مجید
۲۱ ـ مفتاح الفلاح
۲۲ ـ الحبل المتین فی احکام الدین[۲۱]

اسکندر بیک ترکمان منشی شاه عباس که همعصر شیخ بوده و او را از نزدیک دیده، در کتاب «عالم آرای عباسی» از وی به تفصیل یاد می‌کند و از جمله می‌گوید: «حکمت و کلام و بعض علوم معقول را از ملاعبدالله یزدی به دست آورد، و در فنون ریاضی نزد ملاعلی مُذهّب و ملا افضل قائنی مدرس مشهد مقدس، و بعضی دیگر از اهل آن فن آموخت. در علم طب نزد بقراط زمان حکیم عمادالدین محمود طرح مباحثه انداخته بهرهٔ کامل یافت. و در اندک زمانی در علم معقول و منقول آن جناب را ترقیات عظیم روی داد، و در هر فن سرآمد فضلای عصر شد و تصانیف معتبر از فنون علم از رشحات افکار موّاجش تراوش کرد. واکنون در علم ظاهری و باطنی سرآمد روزگار است. هم اکنون او شیخ الاسلام یعنی بالاترین منصب روحانی عالی مقام است، و مجملاً بحری است مواج که آثار فیضانش به اکناف و اطراف رسیده، و اکنون وجود شریف آن فرید عصر زینت بخش ریاض جهان و طراوت افزای عرصهٔ ایران است، و جمعی کثیر از طلبه علوم و افاضل عصر از استفادهٔ مجالس او کامیاب هستند.[۲۲]

دانشمند فقیه و اصولی، میرزا محمد علی مدرس تبریزی در کتاب زندگینامه دانشمندان به نام «ریحانة الأدب» ضمن شرح مفصل احوال او می‌نویسد: «از زمان

خودش تا حال در زبان مردم ایران علاوه برعلوم متعارفه، به مهارت در تمام فنون ریاضیه و دیگر علوم غریبه معروف و غرایب بسیاری بدو منسوب داشته، و در هر جا که امر عجیبی ببینند و یا بشنوند از آثار شیخ دانند، چنان که گویند دیوار ـ چهار طرف ـ صحن مقدس مرتضوی (امیرالمؤمنین علی علیه السلام) از آثار هندسی شیخ بوده، و اساس آن را طوری بنا نهاده که وقت ظهر بودن در تمام فصول به رسیدن نور آفتاب به بن دیوار معلوم می‌گردد. و نیز طوری بنا شده که هر یک از حجرات اطراف، محاذی کوکبی است که به یکی از علوم متداوله منسوب آن است، به طوری که اگر محصل طالب علم ریاضی در حجره‌ای که محاذی کوکب مربوط بدان علم است، در اندک زمانی موفق به مرام خود گردد، وهکذا طالب علوم دیگر نسبت به حجرات دیگر.

و تعیین سمت قبلهٔ مسجد شاه اصفهان، و تقسیم آب زاینده رود اصفهان به مالکین و رعایا و قراء و محلات آن شهر به همان قراری که در زمان ما معمول و متداول است، و ساختن گلخن حمامی در اصفهان که به حمام شیخ معروف است، به طوری که آب حمام با یک شمع گرم می‌شده است، تا پس از مدتی زیر پاتیل حمام در موقع تعمیر شکافته شده، و آن شمع خاموش گردیده، دیگر نتوانستند که مثل او بسازند و نظایر اینها که در بعضی کتب مرقوم و یا در السنه دایر است....[۲۳]

بسیاری از علمای بزرگ علوم عقلی و نقلی امثال صدرالمتألهین شیرازی، ملامحسن فیض‌کاشانی، میرزا رفیع الدین طباطبائی، ملا میرزا شیروانی، ملا محمد تقی مجلسی، و ملا خلیل قزوینی از شاگردان شیخ بهائی بوده‌اند. شیخ بهائی در سن ۷۸ سالگی در اصفهان به سال ۱۰۳۱ وفات یافت و طبق وصیت جنازه‌اش را به مشهد مقدس بردند، و در جوار حضرت امام رضا علیه السلام به خاک سپردند.

بسیاری از علمای بزرگ ما در نیمهٔ اول سدهٔ یازدهم شاگرد شیخ بهائی بوده‌اند. بعضی از آنها هم در استادی با میرداماد مشترک بوده‌اند. با این که شیخ بهائی دورهٔ فلسفه را هم بخوبی دیده بود، اما فلسفه به معنی خاص را ترویج نمی‌کرد، بلکه آن را مورد بدبینی قرار می‌داد. او در این زمینه اشعاری دارد که معروف است و با این دو بیت آغاز می‌گردد:

ای کرده به علم مجازی خوی نشـنیده ز عـلم حـقیقی بـوی
سـرگرم بـه حکـمت یـونانی دل سـرد ز حکـمت ایـمانی

ولی در عوض، دیگر علوم دخیل ـ که همراه فلسفه وارد اسلام شد ـ هـمچون هیئت و ریاضی و حساب و هندسه، نظر او را به خود جلب کرد، و چنان‌که گفتیم در آن علوم کتابها نوشت و کارها کرد.

میرداماد

میر محمد باقر حسینی استرآبادی معروف به میرداماد (پدرش دامادمحقق دوم شیخ علی بن عبدالعالی کرکی عاملی بوده است) فیلسوف بزرگ عهد شاه عباس اول صفوی است. میرداماد مانند شیخ بهائی از افاضل حوزهٔ علمی مشهد بود، و چون شاه عباس در سال ۱۰۰۶ پایتخت را از قزوین به اصفهان منتقل ساخت، آن دو دانشمند بزرگ هم به اصفهان منتقل شدند و در آن جا رحل اقامت افکندند.

اسکندر بیک منشی همعصر او، در «عالم آرای عباسی»، ضمن شـرح حـال او می‌نویسد: «در علوم معقول و منقول سرآمـد روزگـار خـود گشت، والیـوم پـرتو اشراقات فضائل و کمالاتش بر ساحت آمال طلبهٔ علوم درخشان و لمـعان کـوکب آفتاب مثالش بر عالمیان تابان است. والی الآن (۱۰۲۵) لحظه‌ای از مطالبه و مباحثه خالی نبوده و لمحه‌ای اوقات شریفش به بطالت نگذشته، و الحق جـامع کـمالات صوری و معنوی و کاشف دقایق انفس و آفاق است،و در اکثر علوم حکمیات و فنون غریبه و ریاضی و فقه و تفسیر و حدیث درجه علیا یافته، رتبهٔ عالی اجتهاد دارد. فقهای عصر، فتاوای شرعیه را به تصحیح آن جناب معتبر می‌شمارند، و در اکثر علوم تصنیفات دارد».

وی پس از وصف نیروی حافظه و کثرت عبادت و تقوای میر می‌نویسد: «الیوم در دارالسلطنه اصفهان ساکن است. امیدکه وجود شریفش سال‌ها زینت افزای گلشن روزگار بوده و طلبهٔ عـلوم از پـرتو اشـراقـات خـاطر خـورشید مـثالش مسـتفیض گردند.»[۲۴]

میرداماد همعصر شـیخ بـهائی بـود و بـا او در یک شـهر مـی‌زیست و آن دو

شاگردانی مشترک داشتند. یازده سال پس از شیخ بهائی زنده ماند، و در آن مدت به عنوان سرآمد علمای ایران در معقول و منقول نامبردار بود. وی سرانجام در سال ۱۰۴۰ هجری هنگام تشرف به عتبات عالیات، نرسیده به نجف اشرف وفات یافت. جنازه‌اش را به نجف بردند و به خاک سپردند.

با این که میرداماد استاد بلا منازع فلسفه بوده، عمدهٔ آثار او هم در فلسفه است،امانه در زمان خود و نه پس از وی تاکنون مورد اتهام و ایراد واقع نشده است.او نیز مانند ابن رشد،پا به پای کتب فلسفی،فقیه هم بود،بلکه سرآمد فقهای عصر، که به قول اسکندر بیک ترکمان « فقهای عصر فتاوی خود را به تصحیح او معتبر می‌دانستند » که بایدگفت در بین فلاسفه این یک امر استثنایی بوده است. کتب فلسفی او عبارت است از:

۱ ـ قبسات

۲ ـ الصراط المستقیم

۳ ـ الحبل المتین

۴ ـ الافق المبین

۵ ـ ایقاضات

٦ ـ ایماضات در حدوث و قدم عالم

۷ ـ التقدیسات در حکمت الهی

۸ ـ نبراس الضیاء

۹ ـ خلسهٔ ملکوت

۱۰ ـ سبع الشداد

۱۱ ـ حاشیهٔالهیات شفا

۱۲ ـ الجذوات

۱۳ ـ الاعضالات در فنون علم و صناعات.

کتب دیگرش در فقه و اصول و رجال و حدیث و تفسیر قرآن عبارت است از:

۱۴ ـ شارع النجات در فقه

۱۵ ـ شرح مختصر الاصول عضدی

۱۶ ـ ضوابط الرضاع در فقه
۱۷ ـ رواشح سماویه در حدیث
۱۸ ـ سدرة المنتهی در تفسیر قرآن
۱۹ ـ تعلیقات بر کتاب کافی کلینی
۲۰ ـ تعلیقات بر من لایحضره‌الفقیه شیخ صدوق
۲۱ ـ شرح استبصار شیخ طوسی
۲۲ ـ رساله اربعة ایام در ادعیه و زیارات
۲۳ ـ جنة الواقیه نیز در ادعیه
۲۴ ـ امانت الهی به فارسی در تفسیر آیهٔ امانت (انا عرضناالامانة علی السماوات و الارض)
۲۹ ـ پنج رساله در فقه واصول
۳۰ ـ تفسیر سورهٔ توحید
۳۱ ـ حاشیهٔ رجال‌کشی
۳۲ ـ پاسخ مسئله مهم فقهی
۳۳ ـ تقویم الایمان
۳۴ ـ حاشیهٔ صحیفهٔ سجادیه
۳۵ ـ دیوان شعر[۲۵].

فیلسوف معاصر آقای سید جلال الدین آشتیانی در مقدمهٔ جلد اول «منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران ـ از عصر میرداماد و میر فندرسکی تازمان حاضر» می‌نویسد: «برخی از دانشمندان عرب خیال کرده‌اند فلاسفهٔ اسلامی به ابن رشد ختم شده، و بعد از او فیلسوفی که دارای فکر و نظر باشد، به وجود نیامده است. جمعی از دانشمندان ممالک اسلامی همین نظریه را در کتب خود عنوان کرده‌اند...

ما در مقدمه‌ای که به برخی از کتب فلسفی نوشته‌ایم، بیان کرده‌ایم که در ایران بعد ازعصر ابن رشد و شیخ اشراق و خواجه طوسی، حکما و فلاسفه‌ای به وجود آمده‌اند که به حسب انظار و افکار فلسفی از ابن رشد به مراتب قوی‌تر و در مباحث عالیهٔ حکمت راسخ‌تر بوده‌اند، و در مرتبه و مقام او نیز دانشمندانی بوده‌اند که آثار

آنها دلالت بر این معنی دارد.

یکی از ادواری که فلسفه و حکمت الهی در ایران بازار گرمی داشت، دورهٔ سلاطین صفویه است. در این عصر حوزهٔ علمی اصفهان به مقام و مرتبه‌ای رسید که از لحاظ جامعیت شاید نظیر آن در ادوار اسلامی به وجود نیامده است...

میرداماد اگر چه در علوم نقلی نیز دارای آثار نفیسی است، ولی در حکمت و فلسفه یکی از اعاظم حکمای دورهٔ اسلامی است. برخی از او تعبیر به ثالث المعلمین نموده‌اند. از جمله حکیم محقق حاج ملا هادی سبزواری (که در شرح منظومه گوید: البارع فی الحکمة المتعالیه بحیث قیل له المعلم الثالث).

همان طور که در منتخبات مربوط به او نوشته‌ایم، میر در مسائل مهم فلسفه و حکمت دارای استقلال فکری است و از حیث اقتدار بر ادای مباحث مهم فلسفی و تقریرات مشکلات و معضلات حکمی و طلاقت لسان دارای منزلت خاصی بوده است. حوزهٔ فلسفی او در انظار بسیار با اهمیت تلقی می‌شد، و هر کس اجازه می‌یافت که به درس او حاضر شود، به دیگران مباهات می‌نمود.» [۲۶]

میر فندرسکی

فیلسوف مشهور دیگر این عصر که او هم معاصر میرداماد بوده و در اصفهان می‌زیسته، میر ابوالقاسم فندرسکی معروف به «میرفندرسکی» است. وی در سال ۱۰۵۰ ه در اصفهان وفات یافته است. میرفندرسکی از حکما و عرفای بزرگ، و استاد برازنده در حکمت الهی و طبیعی و ریاضی و سایر علوم عقلی بوده است. کتابهای ذیل در معقول از اوست:

۱ ـ تحقیق المنزله

۲ ـ رسالهٔ صناعیه

۳ ـ شرح کتاب المهاره، از حکمای هند(چون مدتی در هندوستان بوده است)در تحقیق حقیقت علوم و جمیع موضوعات صنایع

۴ ـ مقدمة الحرکة و التحقیق فیها

۵ ـ قصیدهٔ فلسفی او که ۳۲ بیت و حاوی مباحث فلسفی مشهور است و بعضی از بزرگان حکما آن را شرح کرده‌اند. چند بیت آن عبارت است از:

چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی
صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

صورت زیرین اگر با نردبان معرفت
برود بالا همان با اصل خود یکتاستی

این سخن را در نیابد هیچ فهم ظاهری
گر ابو نصرستی و گر بوعلی سیناستی

به گفتهٔ فیلسوف محقق، آقای آشتیانی: «در عصر میرداماد و میر فندرسکی جمع زیادی از اطراف و اکناف ایران برای آموختن حکمت الهی به اصفهان شتافتند و بنابربرخی از آثاری که در کتابخانه‌های هند موجود است، در دوران صفوی اشخاصی بوده‌اند که از هند برای فراگرفتن علوم عقلی به اصفهان آمده بودند، و بعد از تکمیل تحصیلات خود به هندوستان مراجعت نمودند و درهند حوزهٔ فلسفی تشکیل دادند.»[۲۷]

وی دربارهٔ رسالهٔ صناعیه او می‌نویسد: «این رساله از حیث اشتمال بر عالی‌ترین

مسائل علمی و از جهت فصاحت الفاظ یکی از بهترین آثار علمی در دوران اسلامی به شمار می‌رود.»[۲۸]

آقا حسین خوانساری، ملا محمد باقر سبزواری و میرزا رفیع الدین طباطبائی و جمعی دیگر از شاگردان میرفندرسکی بوده‌اند.

صدر المتألهین شیرازی

پس از میرداماد، شاگرد برازنده‌اش، صدرالمتألهین شیرازی بزرگترین فیلسوف و استاد علوم عقلی ایران است. این مرد بزرگ در علوم دینی شاگرد شیخ بهائی، و در فلسفه و علوم عقلی از شاگردان بنام میرداماد است. تحصیلات ملاصدرا نزد آن دو استاد بزرگ در حوزهٔ علمی اصفهان بوده است. اگر حوزهٔ فلسفی اصفهان شاگردی غیر از ملاصدرا نداشت، برای پی بردن به اهمیت آن کافی بود.

صدرالمتألهین فلسفه اشراق را به اوج خود رسانید و دری به روی حکمای اشراقی بعدی گشود، و می‌توان گفت حکمت مشاء را به دست فراموشی سپرد.

صدرالمتألهین در اصفهان تحصیل کرد، و در کاشان ازدواج نمود. مدتی در قم ساکن بود، و سپس با ده نفر از شاگردانش در علوم عقلی که به آنها عشرهٔ مبشّره می‌گفتند، از جمله دو داماد و شاگردش ملا عبدالرزاق فیاض لاهیجی و ملامحسن فیض کاشانی، به روستای کَهَک واقع در پنج فرسخی قم و جاده کاشان رفت و قسمت عمدهٔ کتاب بزرگش «اسفار» را در آن جا نوشت.

صدرالمتألهین سپس به شهر خود شیراز بازگشت و در مدرسهٔ نو بنیادی که امام قلیخان، سردار معروف شاه عباس، والی فارس بنا کرده بود، معروف به «مدرسهٔ خان» به تدریس علوم و فنون عقلی پرداخت. در سال ۱۰۵۰ هجری از شیراز به قصد حج بیت الله سفر کرد، ولی چون به بصره رسید، به لقاءالله پیوست. جنازه‌اش را به نجف اشرف بردند، و در صحن مطهر امیرالمؤمنین (ع) به خاک سپردند. صدرالمتألهین به واسطه تندروی‌هایی که در کتاب «اسفار» نسبت به فقها نمود، دچار مشکلاتی شد، و به همین جهت پیوسته در حال سفر بود. آثار فکری و قلمی ملاصدرا در علوم عقلی و نقلی بسیار است. کتب ذیل از جملهٔ آنهاست.

کتب او در علوم عقلی

۱ ـ اسفار اربعه، یا حکمت متعالیه که مشهورترین و بزرگترین و جامعترین کتاب در فلسفهٔ اسلامی است، و در حوزه‌های علمیه تدریس می‌شود.

۲ ـ شواهد الرّبوبیّة

۳ ـ شرح هدایهٔ اثیریّة

۴ ـ حاشیه بر الهیات شفای ابن‌سینا

۵ ـ شرح حکمة الاشراق

٦ ـ شرح شفای ابن سینا

۷ ـ الحکمة العرشیه

۸ ـ حدوث العالم

۹ ـ القواعد الملکوتیه

۱۰ ـ المشاعر

۱۱ ـ اکسیرالعارفین فی معرفة الحق و الیقین

۱۲ ـ کسر اصنام الجاهلیه در رد صوفیه

۱۳ ـ اتحاد عاقل و معقول

۱۴ ـ المسائل القدسیه و القواعد الملکوتیه

۱۵ ـ اجوبة عن مسائل العویصه

۱٦ ـ الواردات القلبیه

۱۷ ـ المبدأ و المعاد

۱۸ ـ الفلسفة الاولی

۱۹ ـ اثبات شوق الهیولی الی الصوره

۲۰ ـ اجوبة عن مسائل

۲۱ ـ هشت رساله در فلسفه و کلام

۲۹ ـ تحقیق فی بدو وجود الانسان

۳۰ ـ رساله در تحقیق اتصاف ماهیت به وجود

۳۱ ـ رساله در تحقیق تشخص

۳۲ ـ اجوبة عن مسائل سئل عنها الطوسی بعض معاصریه ولم یأت المعاصر بجوابها

۳۳ ـ سی فصل به فارسی، در معرفت نفس و حب جاه و تسویل نفس

۳۴ ـ اسرارالآیات ـ در رد قول فخر رازی در اثبات فاعل مختار

در علوم دینی

۳۵ ـ مفاتیح الغیب، در تفسیر قرآن مجید

۳٦ ـ تفسیر آیة الکرسی

۳۷ ـ تفسیر سوره یاسین

۳۸ ـ تفسیر آیهٔ الله نور السماوات و الارض

۳۹ ـ تفسیر سورهٔ حمد

۴۰ ـ تفسیر سورهٔ طلاق

۴۱ ـ تفسیر سورهٔ زلزال

۴۲ ـ تفسیر سورهٔ اعلی

۴۳ ـ تفسیر سورهٔ السجده

۴۴ ـ تفسیر سورهٔ بقره

۴۵ ـ تفسیر آیهٔ « و تری الجبال تحسبها جامده »

۴٦ ـ تفسیر سورهٔ حشر

۴۷ ـ تفسیر سورهٔ والضحی

۴۸ ـ تفسیر سورهٔ طارق

۴۹ ـ تفسیر سورهٔ فاتحه

۵۰ ـ تفسیر سورهٔ جمعه

۵۱ ـ تفسیر سورهٔ حدید

۵۲ ـ تفسیر سورهٔ واقعه

۵۳ ـ شرح اصول کافی که از کتب بزرگ و مهم اوست.

ملا رجبعلی تبریزی

از حکما و فیلسوفان عصر صفوی، شاگرد میرفندرسکی و معاصر صدرالمتألهین شیرازی، و استاد جمعی از حکما و علمای آن عصر است، از جمله: قاضی سعید قمی، حکیم محمد حسین قمی، برادر وی ـ ملا محمد تنکابنی معروف به « سراب »، میرزا قوام الدین رازی مؤلف « عین الحکمه»، ملا عباس موسوی، صاحب کتاب «اصول الفوائد»، میر محمد یوسف طالقانی، میر قوام الدین اصفهانی، ملا محمد شفیع اصفهانی و محمد رفیع پیرزاده.

شاه عباس دوم صفوی ارادت خاصی به او داشته و برای دیدار او به خانه‌اش می‌رفته، و به همین جهت بزرگان و امرا به وی ارادت خاصی داشته‌اند. در عین حال، او عالمی زاهد و خود ساخته بوده است و شاگردان او در علوم منطق و طبیعی و الهی از محضرش بهره‌مند بوده‌اند. شخص اخیر یعنی محمد رفیع پیرزاده تقریرات فلسفی او را در دو جلد ضبط کرده، به ارشاد خود ملا رجبعلی « معارف الهیه » نامیده است.

شیخ عبدالنبی قزوینی با مقام والای علمی که داشته است، ملا رجبعلی را « از اعیان حکما و فحول آنها » و از بزرگان و مفاخر فلاسفه برازنده » دانسته، می‌نویسد: «از راسخین در حکمت بود، چنان که گویی « شفا » و « اشارات » ابن سینا در دست او موم بود » . از تألیفات اوست:

۱ ـ اصول آصفیه، مشتمل بر مسائل مهم حکمت

۲ ـ رساله در تحقیق قول به اشتراک لفظ وجود برذات و صفات خداوند که باعث نقض و ابرام بعضی از حکمای معاصر و بعد از او شده است

۳ ـ اثبات واجب به فارسی، مشتمل بر مقدمه و پنج مطلب و خاتمه که فیلسوف معاصر آقا سید جلال الدین آشتیانی آن را در جلد اول « منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران » آورده و مورد بحث قرار داده است.

ملارجبعلی قائل به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود بوده، به عکس معاصرش صدرالمتألهین که وجود را اصیل و ماهیت را اعتباری می‌دانسته است. این حکیم الهی در زمان خود در معقول مکتب خاصی داشته، و بعضی از شاگردانش هم دنباله رو او بوده‌اند، درست مقابل مکتب ملاصدرا و شاگردان او. ملارجبعلی به سال

۱۰۸۰ هـ در اصفهان از دنیا رفت و همان جا نیز مدفون شد.[۲۹]

سید احمد علوی عاملی

نظام الدین سید احمد بن زین العابدین علوی جبل عاملی، از حکمای برجسته و دانشمندان برازندهٔ حوزهٔ اصفهان، شاگرد شیخ بهائی و میرداما د و هم داماد میر نیز بوده است. او به استاد و پدر همسرش بیش از دیگران عشق می‌ورزیده و فانی در او بوده، و به حد وافر در علوم عقلی و نقلی از او بهره گرفته است. در سال ۱۰۱۸ هـ از شیخ بهائی، و در سالهای ۱۰۱۷ و ۱۰۱۹ هـ از میرداماد نیز دو اجازه گرفته است. از تألیفات او در علوم عقلی و نقلی کتب زیر است که استاد فقید علامهٔ تهرانی برشمرده است:

۱ ـ روضة المتقین، در امامت

۲ ـ ریاض القدس

۳ ـ مفتاح الشفا، تعلقیه بر شفای ابن سینا، که نام دیگرش مصابیح القدس و قنادیل الانس است.

۴ ـ حضیرة الانس

۵ ـ المعارف الالهیه

۶ ـ کشف الحقایق

۷ ـ العروة الوثقی

۸ ـ حواشی بر «مَنْ لا یحضره الفقیه»

۹ ـ سیادة الاشراف

۱۰ ـ منهاج الصفوی

۱۱ ـ مصقل الصفا، در رد نصاری

۱۲ ـ النفحات اللّاهوتیه

۱۳ ـ اللوامع الربانیه در رد شبهات نصرانیه

۱۴ ـ لطائف غیبی

۱۵ ـ صواعق الرحمان، در ردّ یهود

۱۶ ـ مناهج الاخبار در شرح استبصار شیخ طوسی
۱۷ ـ حاشیه بر الهیات شرح خفری بر تجرید خواجه طوسی
۱۸ ـ المبدأ و المعاد.[۳۰]

فیلسوف محقق، آقای آشتیانی می‌نویسد: « سید احمد علوی یکی از شاگردان مشهور و فاضل سید محقق داماد ـ ثالث المعلمین ـ میر محمد باقر استرآبادی است که در روش فلسفی از اتباع حکمای مشائیه اسلام است. او از افکار شیخ اشراق و طالبان و شارحان حکمت وی نیز متأثر است.

سید احمد آثاری در فلسفه و تفسیر و اخلاق به دو زبان عربی و فارسی از خود باقی گذاشته است، و در هر دو زبان دارای تحریری روان و جذاب و در تقریر و تحریر مباحث علمی مسلط است. این دانشمند بزرگوار و استاد متبحر به کتاب شفای شیخ الرئیس ابن سینا ـ رض ـ قسمت الهیات، حواشی مفصل و مبسوط نوشته است، و از مطالعهٔ این حواشی معلوم می‌شود که سید احمد به افکار و آراء و عقاید و نظرات شیخ و تلامیذ او، و آثار شیخ اشراق و شارحان آثار او به عقاید و افکار خفری و دوانی و میرصدر دشتکی و غیاث الحکما و محقق فخری (فخرالدین سماکی) و به عقاید محققان از متکلمان مثل مؤلف و شارح مقاصد و مواقف احاطه کامل دارد و آراء و عقاید غامض فلسفی را باکمال سهولت تقریر و تحریر می‌نماید.»[۳۱]

علامهٔ تهرانی وفات سید احمد را در بین سالهای ۱۰۵۲ ـ ۱۰۶۰ نوشته، و آقای آشتیانی، او را زنده در سال ۱۰۴۶ هـ ش سال بعد از رحلت استادش میرداماد دانسته است.

ملا عبدالرزاق لاهیجی

این حکیم و متکلم بزرگ، شاگرد و داماد صدرالمتألهین شیرازی، و شاید هم در اصفهان از تلامذهٔ میرداماد بوده است. ملا عبدالرزاق در قم ماندگار شد، و استاد و رئیس حوزهٔ علمی آن شهر مذهبی بود. وی در سال ۱۰۷۲ در قم به جهان باقی شتافت. کتابهای ذیل به زبان‌های عربی و فارسی در فلسفه و کلام از اوست:

۱ ـ شوارق الالهام

۲ ـ گوهر مراد
۳ ـ سرمایه ایمان
۴ ـ آئینه حکمت در اصول دین
۵ ـ روایع الکلم
٦ ـ شمع الیقین در امامت
۷ ـ زواهر الحکم
۸ ـ شرح و تعلیقات بر قسمتی از مباحث طبیعی شرح اشارات خواجه نصیرالدین طوسی.

ملا محسن فیض کاشانی

ملا محسن فیض کاشانی که « فیض » تخلص شعری اوست، از مفاخر حکما و متکلمان و فقها و محدثان، در نیمهٔ دوم سدهٔ یازدهم هجری است. او نیز داماد صدرالمتألهین شیرازی و داماد اوست،مانند ملا عبدالرزاق لاهیجی که تخلص شعری او «فیاض» است.

درست روشن نیست که ملا محسن در اصفهان، کاشان، قم و شیراز و در چه سالهایی علوم عقلی را از محضر استاد کسب کرده و به دامادی او نایل شده است. به نظر می‌رسد که او و باجناقش، فیاض در هر چهار شهر از محضر استاد بهره مند شده‌اند، ولی پس از رحلت او در سال ۱۰۵۰، فیاض در قم، و فیض در کاشان شهر خود سکونت می‌ورزند، و هر دو نیز به ترتیب در قم و کاشان به جهان باقی می‌شتابند.

باری، ملا محسن پس از آن که دورهٔ علوم عقلی را نزد استاد کسب کرد، به علم حدیث و فقه دل بست، و در آن دو علم کتابها نوشت. فیض در تمام رشته‌های علوم عقلی و نقلی کتاب نوشته و کتابهایش را تا دویست جلد به عربی و فارسی دانسته‌اند. آنچه هم نوشته است، همگی پخته و از جایگاه خاصی برخوردار است. در این جا به تعدادی از کتب او در علوم عقلی و نقلی فلسفه، کلام، عرفان، فقه، حدیث، تفسیر، هیئت، نجوم، اخلاق، شعر وادب بسنده می‌کنیم.

در علوم عقلی

۱ ـ منتخب رسائل اخوان الصفا

۲ ـ تشریح عالم ـ در هیئت و نجوم

۳ ـ اللّب: گفتاری دربارهٔ حدوث عالم

۴ ـ اللّباب: دربارهٔ چگونگی علم خداوند به اشیاء قبل از ایجاد و بعد از آن

۵ ـ الانصاف: دربارهٔ طریق حصول علم به اسرار دین

٦ ـ علم الیقین

۷ ـ حق الیقین

۸ ـ عین الیقین: هر سه کتاب اخیر در فلسفه و کلام نگاشته شده است.

۹ ـ اصول المعارف، مختصر عین الیقین

۱۰ ـ انوارالحکمه: مختصر علم‌الیقین با مطالب تازه فلسفی که برآن افزوده است.

۱۱ ـ فهرست العلوم: مختصری دربارهٔ کلیهٔ علوم عقلی و نقلی

۱۲ ـ کلمات مضنونه: در توحید و یگانگی خداوند و مراتب آن

۱۳ ـ کلمات مکنونه: در ریشه‌های علوم اهل معرفت

۱۴ ـ کلمات مخزونه: در علوم اهل معرفت و آراء آنها

۱۵ ـ قرة العیون: در مراتب توحید و ایمان به خدا ـ به ترتیبی بهتر از کلمات مضنونه

۱٦ ـ شرایط الایمان: تحقیق پیرامون نفی ایمان و کفر و مراتب هر یک

در علوم دینی

کتب مشهور ذیل را از او در فقه و حدیث و تفسیر و اخلاق نام می‌بریم:

۱۷ ـ مفاتیح الشرایع: در فقه به سبک اخباری، از نفیسترین متون فقه استدلالی

۱۸ ـ محجة البیضاء: تلخیص احیاء العلوم غزالی با حذف مطالب غیر لازم و افزودن احادیث ائمه معصومین به جای احادیث منقول از راویان اهل سنت

۱۹ ـ الاصول الاصلیه: در مأخذ احکام شرعیه بر حسب آیات و اخبار اهلبیت

۲۰ ـ معتصم الشیعه: در فقه استدلالی

۲۱ ـ صافی

۲۲ ـ اصفی

۲۳ ـ مصفی: هر سه کتاب حاضر در تفسیر قرآن مجید است.

۲۴ ـ وافی: کتاب بزرگ اوست در ۳ جلد در علم حدیث

۲۵ ـ شافی: خلاصه وافی

۲۶ ـ معارف: در اصول دین بر اساس کتاب و سنت

۲۷ ـ حقایق: در اخلاق

۲۸ ـ النخبه: در خلاصه احکام شریعت و سنن و آداب و مکارم اخلاق

۲۹ ـ الحق المبین: در کیفیت تفقه در دین

۳۰ ـ اربعین در فضائل امیرالمؤمنین علیه السلام

۳۱ ـ نقد الاصول ملخص علم اصول فقه به شیوه اخباری

۳۲ ـ شرح صحیفهٔ سجادیه

در عرفان و شعر وادب

۳۳ ـ منتخبات فتوحات مکیهٔ ـ محیی الدین ابن عربی

۳۴ ـ منتخب مثنوی جلال الدین بلخی

۳۵ ـ منتخب غزلیات مولوی در دیوان شمس تبریزی

۳۶ ـ گلزار قدس: دیوان شعر او

۳۷ ـ ابواب الجنان: در اثبات وجوب عینی نماز جمعه در زمان غیبت امام زمان(عج)

۳۸ ـ مثنویات سلسبیل و تسنیم

۳۹ ـ شوق الجمال: شعر

۴۰ ـ شوق العشق: شعر

۴۱ ـ شوق المهدی: این کتاب را که تضمینی از غزلیات حافظ در مدح امام زمان(عج) است، نویسنده تحقیق نموده و تاکنون شش بار به نام «شوق مهدی» چاپ و منتشر شده است. اسامی تألیفات فیض را در این کتاب ضمن شرح حال او تا ۴۲

کتاب آورده‌ایم.

فیلسوف محقق معاصر، آقای سید جلال الدین آشتیانی در معرفی یکی از کتاب‌های فیض به نام « اصول المعارف » در آغاز سخن از « ملا محسن فیض کاشانی » نوشته است: « مؤلف کتاب حاضر المعارف الالهیه آخوند ملا محسن کاشانی، متخلص به فیض ـ یکی از اساتید بزرگ علوم عقلی و نقلی (فلسفه و حکمت مشایی و اشراقی، عرفان و تصوف نظری و عملی و فقه و حدیث و رجال و تفسیر و علم اخلاق به سبک عرفا و حکما) به شمار می‌رود، و در جامعیت و تبحر در علوم مختلف و تخصص در دو رشتهٔ عقلی و نقلی، یکی از نوادر دانشمندان مملکت ما در دوران اسلامی محسوب می‌شود...».

آقای آشتیانی کتاب « معارف الهیه» / «اصول المعارف» فیض معارف الهیه / اصول‌المعارف او را در جلد دوم «منتخبات» به عنوان یکی از بهترین منابع فلسفی آورده و در پیش درآمد کتاب، پیرامون آن شرح و بسط داده است. شهرت علمی و عملی و بزرگواری فیض تاآن جا بوده که با وجود آن همه فقها و حکما در حوزهٔ علمی اصفهان، شاه عباس دوم که مروج علم و علما بوده، با اصرار، فیض را به اصفهان آورده، و خود نماز جمعه را پشت سراو برپا می‌داشته است، ولی فیض مدتی بعد به کاشان شهر خود مراجعت می‌کند. فیض در اصفهان هم به تدریس معقول و منقول اشتغال داشته، و از جمله علامهٔ مجلسی مؤلف « بحار الانوار » از وی اجازه گرفته است.

فیض فقیه و حکیم عالی مقام در سال ۱۰۹۱ هجری به جهان باقی شتافت. شرح حال او را ما نخست در مقدمهٔ « شوق مهدی » و بعد هم در جلد هشتم «مفاخر اسلام » به عنوان استاد علامه مجلسی، نگاشته‌ایم، و این اولین شرح حال او به زبان فارسی و با تحقیق لازم بوده است.

ملا محمد باقر سبزواری

از فقها و حکمای حوزهٔ اصفهان، شاگرد شیخ بهائی و میر فندرسکی، و صاحب دو کتاب مشهور فقه استدلالی به نامهای « ذخیره » و « کفایه » است. این فقیه و حکیم

بزرگوار عصر صفوی در علوم عقلی نیز استاد بوده، و این کتابها در معقول از اوست:

۱ ـ حواشی بر طبیعیات و الهیات شفاء ابن سینا

۲ ـ حاشیه اشارات ابن سینا

۳ ـ حاشیه مقدمهٔ واجب

۴ ـ حاشیه شبههٔ استلزام

۵ ـ شرح مجسطی

٦ ـ رساله در تحدید نهار

محقق سبزواری در سال ۱۰۹۰ هجری در اصفهان از دنیا رفت. جنازه‌اش به مشهد مقدس منتقل و دفن گردید.

آقا حسین محقق خوانساری

آقا حسین محقق خوانساری متوفای ۱۰۹۸ در اصفهان، در معقول شاگرد میر فندرسکی، و در منقول از شاگردان ملا محمد تقی مجلسی و رئیس حوزه علمی آن شهر وبزرگترین و مشهورترین دانشمندان اصفهان در نیمهٔ دوم سدهٔ یازدهم هجری بوده است، به طوری که او را استاد کل دانسته‌اند. کتاب او در علم فقه به نام «شوارق الشموس» شرح دروس شهید اول، و ترجمهٔ قرآن مجید، و ترجمهٔ صحیفهٔ سجادیه مشهور است. کتب ذیل هم در فلسفه و کلام و منطق از اوست:

۱. حاشیه برالهیات شفاء ابن سینا

۲. حاشیهٔ کامل بر شرح اشارات خواجه نصیرالدین طوسی

۳. حاشیه بر حاشیهٔ ملا محمد باقر سبزواری شوهر خواهرش

۴ ـ حاشیه بر حاشیهٔ سبزواری بر شرح اشارات طوسی بر الهیات شفا، که به رد آن پرداخته است.

۵ ـ حاشیه بر حاشیهٔ قدیم جلال الدین دوانی بر شرح تجرید قوشچی که به گفته شاگردش میرزا عبدالله تبریزی اصفهانی، از بهترین حواشی و مفیدترین و دقیق‌ترین حاشیه‌ها بر حاشیه جلال‌الدین دوانی است.

٦ ـ حاشیه دیگری بر حاشیهٔ دوانی.

۷ ـ حاشیه بر حاشیهٔ دوانی بر تصدیقات شرح مطالع و متعلقات آن

۸ ـ رساله در تشکیک رد بر شرح مختصر عضدی در اصول فقه

۹ ـ رسالهٔ شبههٔ استلزام که در آن به ردّ نظرات ملا خلیل قزوینی و میرزا رفیع الدین طباطبائی پرداخته است.

۱۰ ـ رسالهٔ شبهه طفره که بسیار لطیف بوده است.

۱۱ ـ رساله مقدمهٔ واجب که در آن نظرات ملا خلیل قزوینی، ملا رفیع نائینی و ملا محمد باقر سبزواری را رد کرده است.

۱۲ ـ رساله در شبهات ایمان و کفر و پاسخ آنها

۱۳ ـ رساله در جبر و اختیار.

شاگرد وی، میرزا عبدالله تبریزی در «ریاض العلما» می‌نویسد: «اکثر این حواشی و رسائل، بلکه همهٔ آنها مشهور و معروف است، و میان طلاب متداول می‌باشد.» [۳۲]

دو فرزند دانشمند او آقا جمال الدین، و آقا رضی الدین خوانساری نیز از علمای برجسته و دارای تألیفاتی نغز در علوم دینی و عقلی بوده‌اند.

ملا شمسای گیلانی

یکی از حکما و مفاخر فلاسفهٔ نیمه دوم سدهٔ یازدهم هجری در حوزهٔ اصفهان، شمس الدین محمد گیلانی مشهور به ملا شمسا است. ملا شمسا شاگرد شیخ بهائی و میرداماد و مانند او روش مشائی داشته است. و نیز شاگرد صدرالمتألهین شیرازی و معاصر ملا رجبعلی تبریزی(۱۰۸۰) و آقا حسین محقق خوانساری(۱۰۹۸) است.

فیلسوف معاصر آقای آشتیانی می‌نویسد: «این دانشمند متأله و حکیم زاهد و متورع ـ اطال الله‌ثراه ـ یکی از تلامیذ مشهور حوزهٔ پرفیض و برکت سیدالحکماء والمجتهدین میر محمد باقر داماد حسینی استرآبادی رضی اللّٰه عنه است که سالیان متمادی از محضر این استاد اعظم کسب فیض نموده است، و در فلسفه و حکمت الهی از همان طریقهٔ استاد خود میرداماد قدس سره که حکمت به سبک مشائین باشد، متابعت نموده است.

ملا شمسا از دانشمندانی است که به سفر و سیر و سیاحت زیاد متمایل بوده است،

و بنابر آنچه از آثار او به دست می‌آید، اکثر بلاد ایران را دیده است و به عراق و سوریه و حجاز نیز مسافرت نموده و مدتی در مکه و مدینه ساکن بوده و به عبادت اشتغال داشته است. حکیم شمسا مورد احترام و تکریم علما و دانشمندان زمان خود بود و صدرالمتألهین در مقدمهٔ اجوبهٔ مسائل او، وی را ستوده است...

نگارنده حدود ۱۶ رساله فلسفی و حکمی از ملا شمسا دیده است و بعضی از این آثار را به دقت تمام مطالعه کرده است و مطالبی را از این آثار در این منتخبات نقل می‌نماید، ولی تهیهٔ شرح حالی که معرف احوال او باشد و در ضمن افکار فلسفی و حکمی او به تفصیل مورد بحث قرار گیرد، محتاج به کتاب مبسوط است.[۳۳]

کتب ذیل، از جمله آثار او در علوم عقلی است:

۱ ـ اثبات الواجب

۲ ـ مسائلی که از استادش ملاصدرا (۱۰۵۰) پرسیده است

۳ ـ التحقیقات که آن را درسال ۱۰۴۵ نوشته است

۴ ـ حدوث عالم، که در آن از حدوث دهری و قدم زمانی که میرداماد اثبات کرده، و صدرالمتألهین انکار نموده، دفاع کرده است

۵ ـ حاشیه بر شرح قدیم ملا جلال دوانی بر شرح تجرید قوشچی

۶ ـ حاشیه بر شرح جدید دوانی

۷ ـ حاشیهٔ حکمة العین

۸ ـ فصل الفصول

۹ ـ حکمة متعالیه

۱۰ ـ دفع شبهه ابن کمونه

۱۱ ـ شرح خلاصة الحساب استادش شیخ بهائی

۱۲ ـ العلم الالهی، یا نوریه که آن را در سال ۱۰۴۸ در مکه تألیف کرده است

۱۳ ـ رساله در وجود

۱۴ ـ رساله در علم واجب تعالی.

در علوم دینی:

۱۵ ـ حاشیهٔ معالم الاصول

۱۶ ـ تفسیر سورهٔ هل اتی

۱۷ ـ تفسیر سورهٔ اخلاص

۱۸ ـ اسرار الآیات

۱۹ ـ مسالک الیقین نسخه خطی در ۱۰۶۵ توسط یکی از شاگردانش علی قلی قرچناخان، متولد ۱۰۲۰ صاحب کتاب احیاء حکمت، و فخرالدین مشهدی صاحب کتاب تفسیر سورهٔ فاتحه بوده است. [۳۴]

میرزا رفیع الدین طباطبائی

میرزا رفیع الدین طباطبائی نائینی درگذشتهٔ ۱۰۹۸ در اصفهان نیز از حکما و فلاسفه و استاد بزرگ حوزهٔ اصفهان است. شاگردش علامهٔ مجلسی او را « سید الحکماء المتألهین » و « قدوة الحکماء المتألهین » می‌نامد. او که از مدرسان نامدار حوزهٔ اصفهان بوده، گذشته از کتابهایی که در علوم دینی تألیف کرده است، کتابهای ذیل نیز در فنون عقلی از اوست:

۱ ـ رسالهٔ تشکیک

۲ ـ رسالهٔ شجرهٔ الهیه

۳ ـ رسالهٔ ثمرهٔ الهیه

۴ ـ رسالهٔ شبهه استلزام.

او نیای اعلای حکیم مشهور میرزا ابوالحسن جلوه، متوفای ۱۳۱۴ ش. در تهران است.

ملا میرزا شیروانی

ملامیرزا شیروانی، در اصفهان، غیراز تألیفاتی که در فقه و اصول دارد، کتابهای گرانقدری هم درعلوم عقلی از اوست که بیشتر آنها حاشیه بر کتب فلسفه و کلام و اصول فقه مفاخر حکما و فلاسفه و علمای اصول است:

۱ ـ حاشیه بر حکمة العین
۲ ـ حاشیه بر حاشیهٔ خفری بر شرح تجرید قوشچی
۳ ـ حاشیه بر مختصر الاصول عضدی
۴ ـ حاشیه بر شرح مطالع
۵ ـ حاشیه بر حاشیهٔ قدیمهٔ جلال الدین دوانی بر شرح تجرید قوشچی
٦ ـ رساله کائنات جو
۷ ـ رسالهٔ اسامه
۸ ـ رسالهٔ آصفیه
۹ ـ رسالهٔ شبههٔ استلزام
۱۰ ـ رسالهٔ انموذج العلوم.

میرزا عبدالله تبریزی اصفهانی

این دانشمند نامی نیز از افاضل علمای معقول و منقول و فارغ التحصیل حوزهٔ اصفهان است. میرزا عبدالله که به خاطر مدتی اقامت در عثمانی به « افندی » هم شهرت دارد، شاگرد آقاحسین خوانساری و ملا میرزای شیروانی وعلامه ملامحمد باقر مجلسی است. آثار فکری و قلمی او بسیار است، از جمله « ریاض العلما » در شرح احوال علما که در شش جلد چاپ شده و به همین نام هم او در کتب تراجم معروف به « صاحب ریاض » است. این دانشمند بزرگوار، گذشته از انبوه کتابهایی که در علوم دینی تألیف و تصنیف نموده، کتاب ذیل را نیز در علوم عقلی نگاشته است:

۱ ـ حاشیه بر الهیات شفاء ابن سینا
۲ ـ حاشیه بر شرح اشارات خواجهٔ طوسی
۳ ـ شرح اختلافات واقع در شکل عروض از تحریر اقلیدس
۴ ـ شرح مصادرات مقالهٔ پنجم تحریر اقلیدس
۵ ـ رسالهٔ فارسی در شکل خطوط ساعات بر سطوح دوائر که نصف النهار و امثال آن را نشان می‌دهد.
٦ ـ تعلیقات بر حاشیه قدیم ملاجلال الدین دوانی.

میرزا عبدالله قبل از سال ۱۱۳۵ و سقوط اصفهان توسط افغانها، دیده از جهان فرو بست.

سید محمد اشرف علوی عاملی

سید محمد اشرف علوی عاملی فرزند حکیم متأله میرعبدالحبیب، و او فرزند حکیم عارف میر سید احمد علوی، داماد معلم ثالث «میرداماد» است.

میرعبدالحبیب دو فرزند داشته است: ۱ ـ سید زین العابدین ۲ ـ سید صدرالدین نویسندهٔ حواشی تقدیسات (در حاشیه نوشته است ـ این حواشی به انضمام متن تقدیسات ـ میرداماد ـ و تعلیقهٔ خوانساری بر آن بزودی توسط نگارنده منتشر خواهد شد) سید محمد اشرف صاحب ترجمه قدیمی‌ترین سندی که به زندگانی او پرداخته، گفتار حزین لاهیجی است که از وی در تذکرة المعاصرین چنین یاد کرده است:

«... سید محمد اشرف در حوزهٔ اصفهان از شاگردان آقا حسین محقق خوانساری، ملا محمد صالح مازندرانی، میرزا رفیع الدین نائینی و علامه ملا محمد باقر مجلسی بوده است. وی به روایت حزین لاهیجی در سال ۱۱۳۰ هجری رخت از جهان فانی بر بست و در قبرستان سدهٔ اصفهان به خاک سپرده شد. تألیفات او در علوم عقلی و دینی و ادبی عبارت است از:

۱ ـ فضائل السادات: گفتاری مبسوط و کم نظیر به زبان پارسی در فضیلت‌های سادات و با بهره گیری از کتب بسیاری است که موجب شهرت مؤلف گردید (چاپ شده است). این اثر تکمیل شدهٔ کتاب اشرف المناقب او قلمداد شده است.

۲ ـ اشرف المناقب؛ این اثر پیش نویس فضائل السادات است.

۳ ـ ترجمهٔ مصائب النواصب شهید سعید قاضی نورالله شوشتری

۴ ـ ترجمهٔ منظوم الفیهٔ ابن مالک در نحو عربی

۵ ـ حواشی بر شرح مختصر الاصول عضدی

٦ ـ رسالهٔ احکام صلاة

۷ ـ رساله در ابصار: متن کامل این رسالهٔ کوتاه در ذیل بحث ابصار « علاقة التجرید » آمده است.

۸ ـ رساله در حکم عبد مدبّر به نذر و الحاق آن به ما ترک یا ثلث وصیت، به زبان فارسی

۹ ـ رسالهٔ فارسی در مبطلات و اجرای صیغهٔ صلاة و تحقیق آل رسول(ص)

۱۰ ـ رساله فلسفیه؛ گفتاری کوتاه در تحلیل و ردّ عبارت قوشچی و اشاره به مباحث سابق

۱۱ ـ شرح دعای صباح به زبان فارسی

۱۲ ـ شرح نسخهٔ تهذیب الحدیث، یا رجال السید محمد اشرف

۱۳ ـ علاقه التجرید؛ شرح فارسی تجرید العقائد خواجه نصیرالدین طوسی

۱۴ ـ مقیاس القبسات، یا حواشی بر قبسات جدش میرداماد. وی در رسالهٔ فلسفیه گوید: «و بسط قول الحدوث و القدم فی مقیاس القبسات، فیه جواب اکثر الناس».[۳۵]

ملا محمد صادق اردستانی

از فلاسفه و حکمای اواخر عهد صفوی، و متوفای سال ۱۱۳۴ هجری در اصفهان است. شیخ محمد علی حزین لاهیجی که وی را خواهیم شناخت، از او که استادش بوده، با این عبارات یاد می‌کند: «سلطان المحققین، افضل الحکماء الراسخین، المولی الاعظم و البحر الاعلم، مظهر المعارف و الحقایق، مکمل علوم السوالف و اللواحق، محیی الحکمه، ابوالفضائل مولانا محمد صادق اردستانی علیه الرحمه که از موطنین اصفهان و به تدریس زمره ای از اذکیای افاضل می‌پرداخت... وی از اساطین حکما بود و قرنها باید که مثل او کسی از میان دانشمندان برخیزد.»[۳۶]

شرح حال ملامحمد صادق را نویسنده در جلد هشتم مفاخر اسلام ص ۲۷۴، و تاریخ و سفرنامه حزین ص ۳۲۹ نوشته است. برای اطلاع بیشتر به آن دو مورد مراجعه شود. تألیفات وی در علوم عقلی عبارت است از:

۱ ـ رسالهٔ توفیق، که در توافق حکمت و شریعت است

۲ ـ رساله در توجیه کلام قدمای حکمای مجوس در مبدأ عالم

۳ ـ حواشی بر شرح حکمة الاشراق

۴ ـ روایح الجنان

۵ ـ رسالهٔ ابطال تناسخ به رأی طبیعیین
٦ ـ شرح کلمة التصوف شیخ اشراق
۷ ـ حاشیه بر الهیات شفا
۸ ـ فرائد الفوائد
۹ ـ حاشیه بر شرح هیاکل النور
۱۰ ـ رساله در مدارج حروف.

شیخ محمد علی حزین لاهیجی

آخرین دانشمندی که در اواخر دورهٔ صفویان در حوزهٔ علمی اصفهان درس خوانده و در تمامی رشته‌های علمی آثار ارزشمندی از وی به جا مانده، شیخ محمد علی حزین لاهیجی است. پدر او شیخ ابوطالب لاهیجی نیز از علمای ذوفنون حوزهٔ اصفهان بوده است.

حزین در هفتم ربیع الاول سال ۱۱۰۳ هجری در اصفهان متولد شد. او در کتابش به نام «سوانح عمری» که به «سفرنامه حزین»[۳۷] هم شهرت دارد،[۳۸] به تفصیل شرح احوال خود، و به اجمال معاصرانش را که همگی از دانشمندان اواخر عهد صفوی در اصفهان و نقاط دیگر بوده‌اند، آورده است:

می‌نویسد: «کتب فارسی بسیار از نظم و نثر خواندم و رسائل صرف و نحو و فقه را به زودی فراگرفتم. در سن هشت سالگی والد مرحوم اشارت به تجوید قرائت قرآن نمود. در خدمت مولانا ملک حسین قاری اصفهانی دو سال قرائت نموده، چند رساله در آن علم خواندم.

شرح جامی بر کافیه و شرح نظام بر شافیه و تهذیب و شرح ایساغوجی و شرح شمسیه و شرح مطالع در منطق و شرح هدایه و حکمة العین با حواشی و مختصر تلخیص و تمام مطول و مغنی اللبیب، و جعفریه (در حساب) و مختصر نافع و ارشاد و شرایع الاحکام در فقه و من لایحضره‌الفقیه در حدیث و معالم در اصول و چند نسخه دیگر درخدمت ایشان (پدرش) خوانده‌ام.

پس از آن والد علامه سفارش تعلیم و تربیت فقیر به فاضل عارف شیخ بهاءالدین

گـیلانی نـمود. چـندی در خـدمت او تـحصیل نـموده، قـدری از کـتاب احـیاء العلوم(غزالی) و اسطرلاب، و شرح چغمینی (درهیئت) خواندم... بسیاری از کـتاب تهذیب الاحکام شیخ طوسی را در مدرس مجتهد الزمان آقا هادی خـلف مـولانا محمد صالح مازندرانی علیه الرحمه استفاده نمودم.

در سفر لاهیجان به اشارت والد رسالهٔ خلاصة الحساب (شیخ بهائی) را خواندم. در عرض راه رسالهٔ تشریح الأفلاک (در هیئت از شیخ بهائی) و چندی ذخیره در هیئت، تعلیم فرمودند. در مراجعت به اصفهان در درس فاضل عزیز میرزاکمال الدین حسن (حسین) فسوی به استفادهٔ تفسیر بیضاوی، و جامع الجوامع طبرسی و امـور عامهٔ شرح تجرید پرداختم، و نزد مولانای فاضل حاجی محمد طاهر اصفهانی کـه محدث و فقیه زمان بود، کتاب استبصار شیخ طوسی و شرح لمعهٔ دمشـقیه قـرائت کردم.

در این زمان صیت دانش قدوة الحکماء شیخ عنایت الله گیلانی رحمه الله که در اصفهان به افاده مشغول بود، مرا خواهان استفاده ساخت. در خدمت ایشان مـنطق تجرید که از نفائس کتب منطق است، با کتاب نجات شیخ الرئیس شروع نموده، به انجام رسانیدم، و تا آن حکیم دانشمند در اصفهان بود نسبت استفاده در میان بود. پس عازم گیلان شده، در قزوین رحلت کرد.

پس به خدمت سید المتبحرین امیر سید حسن طالقانی رحمه الله که از اعاظم علما و اکابر عارفان بود رسیدم، کتاب فصوص الحکم شیخ عربی مباحثه می‌فرمود، به استفاده مشغول شدم، و شرح هیاکل النور (سهروردی) نیز در خدمت ایشان خواندم. شفقتی عظیم به من داشت. در هیچ فنی از علوم نبود که استحضارش به کمال نباشد. مسائل حکمت را با مشاهدات صوفیه انطباق داده، غُلوّی عـظیم در مـراتب ثـلاثه توحید داشت. قوت تقریر و مباحثه‌اش به مثابه‌ای بود که احدی از اصحاب جدل را نزد او یارای سخن گفتن نبود، و اخلاص و استفادهٔ فقیر و شفقت ایشان استوار بود، تا در اصفهان رحلت نمود.

و از افاضل روزگار در آن بلاد مرحوم مغفور آقاجمال الدین محمد خوانساری ولد اکبر علّامه آقا حسین ـ خوانساری ـ طاب ثراه بود و از غایت اشتهار بی نیاز از

توصیف است. فقیر اگر چه به سعادت استفاده از ایشان نرسیده‌ام، لیکن مکرر شرف حضور مجلس ایشان در یافته، در سن کهولت در اصفهان رحلت نمود...

و در آن دوران فقیر را به تحصیل علم طب میل افتاد. قدری از کلیات قانون(ابن سینا) و بعضی مقاصد آن فن را نزد جالینوس الزمان حکیم مسیحای مشهور که طبیبی دانشمند معمر بود و به معالجه مرض و تعلیم اکثر اطبای آن شهر می‌پرداخت، استفاده نمودم... پس از چندی به خدمت فاضل محقق میرزا محمد طاهر خلف میرزا ابوالحسن قایتی که در ریاضیات و اواسط حکمت، نادرهٔ زمان بود رفته، مدتی به تحصیل و تنقیح رسائل هیئت و شرح تذکرهٔ خواجه نصیر، از میر سید شریف جرجانی، و تحریر اقلیدس و تحریر مجسطی در هندسه، ـ هر دو تألیف خواجه نصیرالدین طوسی ـ و قوانین حسابیه پرداختم...

پس شوق به اطلاع بر مسائل و حقایق ادیان مختلفه و اصحاب ملل پدید آمد و با علمای طبقه نصارا و پادران ایشان (پادری فارسی ـ فادر انگلیسی به معنی پدر روحانی و کشیش است) که در اصفهان جمعی کثیر بودند، آشنا و مختلط شدم و مقدار هر یک آزمودم. یکی از میان ایشان امتیاز داشت، و او را خلیفه آوانوس گفتندی. عربی و فارسی نیکو دانستی و به منطق و هیئت و هندسه مربوط بود، و بعض کتب اسلامی نیز به مطالعه‌اش رسیده بود، و شوقی به تحقیق بعضی مطالب داشت و از خوف عدم التفات علمای اسلام به آن طبقه، از مقصود باز مانده بود.

صحبت مرا مغتنم شمرده و پس از چندی که از صفات و انصاف من آگاه شد، اخلاص و محبتی استوار پیدا کرد، و من انجیل از او آموختم و به شروح آن پی بردم. و تحقیق عقاید و فروعات ایشان به واقعی نمودم، و بسیاری از کتب ایشان را مطالعه کردم، و او نیز گاهی از من تحقیقات می‌نمود، و مکرر به تقریرات مختلفه حقیقت اسلام را بر او تمام کردم، و او را سخنی نماند و ملزم شد، لیکن توفیق هدایت به ظاهر در نیافت تا وفات کرد.

و در میان یهود سکنه اصفهان که از عهد موسی علیه السلام به زعم خود ساکن آن شده‌اند، بر شعیب نام که اعلم ایشان بود، او را مطمئن ساختم و مکرر پوشیده به منزل او رفتم، و او را به منزل خود آوردم، و از او تورات بیاموختم، و ترجمه آن را

نویسانیدم، و از حقیقت آنچه در دست ایشان است آگاه شدم، لیکن آن طبقه را به غایت عدیم الشعور و از تمیز فکر بیگانه یافتم،غباوت(کند ذهنی) وتصلب ایشان را در جهل پایانی نیست.

و همچنین به اختلافات مذهب اسلام پرداختم وکتب هر فرقه و سخنان هر یک را پی بردم و منصفانه و مشتاقانه ملاحظه کردم، و از هر فرقه هر جاکسی می‌یافتم که ربطی به مذهب خود داشت، با او صحبت می‌داشتم و استعلام مقاصد و سخنان او می‌نمودم، و در این وادی با ارباب آرای مختلفه آن مقدار گفت و شنود روی داده که خدا داند، و در ضمن این مشاغل کتب متداوله را درس می‌گفتم و حواشی و تعلیقات می‌نوشتم و تقریبات رسائل منفرده در تحقیقات مختلفه تحریر می‌نمودم...»

حزین سپس از اصفهان به شیراز و بیضا و فسا وکازرون و شولستان و جهرم و داراب سفر می‌کند و در این سفرها خدمت بعضی از بزرگان حکما و عرفا وفقها تحصیل نموده، یا صرفاً با آنها ملاقات می‌کند. آن‌گاه راهی سفر حجاز می‌شود و به بندر عباس و مسقط و بحرین و بندر کنک می‌رود، و پس از آن به یزد و شیراز می‌آید و در آخر به اصفهان مراجعت می‌نماید. وی در زندگینامهٔ خود در این باره می‌نویسد: « به خدمت سلطان المحققین، افضل الحکماء الراسخین... ملا محمد صادق اردستانی رسیده به استفاده مشغول شدم. وی از اساطین حکما بود و قرنها باید که مثل او کسی از میان دانشمندان برخیزد. به من عاطفتی بی پایان داشت و در خدمتش کتب مشهور و غیرمشهور حکمیهٔ نظریه و علمیه بسیار خوانده‌ام، و حق آن فیلسوف کامل بر من زیاده از استادان دیگر است، و تا هنگام رحلت استفادهٔ من از خدمت ایشان منقطع نشد. در سال اربع و ثلاثین و مأة بعد الالف (۱۱۳۴ ه) هنگام محاصرهٔ اصفهان به رحمت ایزدی پیوست...

حزین مدتی بعد از آن که پدرش را از دست می‌دهد، در سال ۱۱۲۷ هجری راهی شیراز می‌شود، و دیوان سوم شعرش را تدوین می‌کند، آن‌گاه به اصفهان برمی‌گردد و در آن شهر به تألیف و تصنیف و تنظیم بقیهٔ دیوان شعرش اشتغال می‌ورزد تا این که در سال ۱۱۳۴ هجری اصفهان توسط افغانها محاصره می‌شود، و او در محرم سال بعد به طرز معجزه آسایی از حلقه محاصره بیرون آمده، در

شهرهای مختلف ایران آواره می‌شود، و از جمله به نجف اشرف می‌رود و سه سال در آن جا می‌ماند.

و باز به قصد حج به یمن می‌رود، اما توفیق حج نمی‌یابد، و پس از بازگشت در سال ۱۱۴۸ هجری با زحمت بسیار راهی هند می‌شود. در هند نیز شهر به شهر می‌گردد و در پایان، در شهر بنارس اقامت می‌ورزد و به سرودن شعر و تألیف و تصنیف همت می‌گمارد تا این که در سال ۱۱۸۰ همان جا از دنیا می‌رود، و همان جا نیز دفن می‌شود و تا امروز مرقدش زیارتگاه مجاور ومسافر است.

شیخ محمد علی حزین دانشمند ذوفنونی است که از حوزهٔ اصفهان برخاسته و تمامی رشته‌های علمی، عقلی و نقلی را دیده و در هر یک نیز کتاب نوشته است. در یک کلام، حزین فقیه، فیلسوف، متکلم، طبیب، مهندس، ریاضیدان، منجم، عارف، شاعر، ادیب، مبارز و سیاح و در عین حال مرد علم و شمشیر بوده است.

تألیفاتش را من به نقل از « نجوم السماء » که فهرست آن را به طور مغشوش یادداشت کرده است، مرتب و منظم نموده، برای نخستین بار تعداد نوشته‌های عربی و فارسی او را در یکصد کتاب و رساله برآورد کردم و در مقدمه تاریخ و سفرنامه‌اش آوردم. برای پرهیز از تطویل مقاله، در این جا فقط فهرستی از آثار فکری و قلمی او در علوم عقلی را می‌آورم، و برای آگاهی از تفصیل شرح احوال او با سایر تصانیفش، خوانندگان را به مطالعه آن کتاب ارزشمند ارجاع می‌دهم:

۱ ـ کتاب معرفة النفس و تجرد آن
۲ ـ کتاب ابطال تناسخ
۳ ـ کتاب مبحث القدم و الحدوث
۴ ـ کتاب تجرید النفس
۵ ـ کتاب النفس التألیفیه
٦ ـ کتاب فوائد الطب
۷ ـ کتاب معرفة الباری و ما یتعلق به
۸ ـ کتاب مصابیح الکلام فی ارادة الکلام (من آراء اهل الکلام)
۹ ـ کتاب اصول المنطق، به طرزی دلپذیر

۱۰ ـ کتاب معرفة الاجسام و تناهیها
۱۱ ـ کتاب ابطال جبر و تفویض
۱۲ ـ کتاب خواص مجربه
۱۳ ـ کتاب علاجات غریبه
۱۴ ـ کتاب معرفة اللئالی
۱۵ ـ کتاب مطلع الانوار در هیئت
۱۶ ـ کتاب بعض فصول افلاطون الهی
۱۷ ـ کتاب فی تحقیق الرؤیا و اصول علم التعبیر
۱۸ ـ کتاب الموائد السماویه
۱۹ ـ کتاب الجمع بین الحکمة و الشریعه، و دفع شبهة التخالف کما و همه الغاغه
۲۰ ـ ترجمهٔ رسالهٔ افیون شیخ الرئیس
۲۱ ـ ترجمه رسالهٔ موسوم به صحیفه در علم اسطرلاب تألیف شیخ بهائی طاب ثراه با توضیح و تحقیق بیشتر
۲۲ ـ ترجمه منطق تجرید
۲۳ ـ ترجمه کتاب اقلیدس، در هندسه، با توضیحی بیشتر
۲۴ ـ رساله تضعیف شطرنج
۲۵ ـ کتاب معرفت تقویم و احکام نجوم
۲۶ ـ کتاب جرّ اثقال و آنچه مناسب آن است
۲۷ ـ کتاب معادن
۲۸ ـ کتاب فلذة الاکباد، حاصل رسالهٔ ابوعبدالله معصومی بزرگترین شاگرد ابن سینا در عشق، با زیادتها وافادات شریفه
۲۹ ـ کتاب مکیال العلوم
۳۰ ـ کتاب ریاض الحکمه
۳۱ ـ کتاب شرح رسالهٔ پدر علامهٔ حلی رضی الله عنه در تحقیق حرکت
۳۲ ـ کتاب شرح رسالهٔ پدرش در عمل مسبّع و متسّع در دائره اَ بَ حَ از تعالیم
۳۳ ـ کتاب شرح رساله دیگری نیز از پدرش در قول ارسطو که چرا آب باران

سبک است؟

۳۴ ـ ترجمهٔ رساله پدرش در تحقیق آنچه حق است در مسئله علم

۳۵ ـ کتاب المواهب فی لیلة الرغائب ـ در بیان کلام فرفوریوس که گفته است خیرات بعضی شریف و بعضی ممدوح، و بعضی بالقوه و بعضی ناقص است، تا آخر آنچه گفته است. این کتاب را در یک شب نوشتم، و این از تفضل الهی بر من است!

۳۶ ـ کتاب فرق بین لمس و مسّ و آنچه متعلق به آن و متفرع بر آن است.

۳۷ ـ کتاب شرح رسالهٔ ابویوسف یعقوب بن اسحاق در تحقیق نفس

۳۸ ـ کتاب المفضل، در خیر عقل و توکل

۳۹ ـ کتاب معرفت قبله

۴۰ ـ رساله در دلالت فعل مضارع مثبت و ذکر اقوال و نصرت قول ابوحیان ـ توحیدی ـ در مشترک بودن آن بین حال و استقبال

۴۱ ـ رساله در جواب از سؤال اربعهٔ متناسبه

۴۲ ـ رساله حسن و قبح عقلی

۴۳ ـ رساله تزکیهٔ نفس، بنابر قول ارسطو و افلاطون الهی

۴۴ ـ رساله در بیان قوهٔ قدسیه و امکان نفوس قدسیه در نوع انسانی، بنابر قول مشائیان و تجویز کشف و الهام بر رأی اشراقیان و صوفیه

۴۵ ـ رساله در فرق بین علم و معرفت

۴۶ ـ رسالهٔ تجدد امثال

۴۷ ـ رسالهٔ بحث باشیخ سهروردی در رؤیت

۴۸ ـ رسالهٔ کسوف و خسوف

۴۹ ـ رساله در امامت و بحث از شرایط آن

۵۰ ـ رساله در بیان خوارق عادات و معجزات و کرامات

۵۱ ـ کتاب در قضا و قدر

۵۲ ـ دیوان شعر (۵ دیوان)

۵۳ ـ دستورالعقلا در حکمت عملی

۵۴ ـ مواعد الاسحار

۵۵ ـ تاریخ احوال[۳۹]

یادآوری

محمد علی فروعی می‌نویسد: « فرانسیس بیکن در کتاب ارغنون فلاسفه قدیم را که یا واضع فلسفه یا ناقل آن بوده‌اند، بدین گونه یاد می‌کند: دانشمندان پیشین روشی درست نداشته و از علم نتیجه قابلی نگرفته‌اند. هر نتیجه‌ای به دست آمده هم بر سبیل اتفاق بوده است. فیلسوف بعضی امور متداوله را گرفته و بدون این که در حقیقت و درستی آنها دقت کند بنیان قرار داده و بر آن اساس خیالبافی می‌کند، و بهترین نمونه آن حکمت ارسطو است.»[۴۰]

و هم می‌نویسد: «دکارت می‌گوید: "تمام روشهای فکری فلاسفهٔ قبل غیراز خیالبافی مطلب دیگری نبود" و ثابت نمود آنچه را که حکمت یونانی در مورد شناخت اشیا می‌گفت خلاف واقع و عاری از حقیقت بوده است، و با اثبات خیالبافی بودن روش فلسفی قدیم، این روش فکری یعنی فلسفه، جز در حوزهٔ دیانتی مسیحی که هنوز هم پیروان آن فلسفه می‌باشند، به وسیلهٔ دکارت منسوخ گردید...[۴۱]»

ارنست رنان فرانسوی هم معتقد است: «فلسفه اسلامی و ایرانی در واقع همان فلسفه یونانی است که به زبان عربی و فارسی درآمده،و به حروف تازی نوشته شده است.»[۴۲]

در پاسخ این مطلب، گذشته از آنچه قبلاً از دانشمندان غربی و نهرو نقل کردیم، به سخن جرجی زیدان نویسندهٔ متفکر مسیحی لبنانی هم توجه کنید که می‌گوید: « مسلمانان تألیفات فلسفی افلاطون و ارسطو را با شرح و تعلیقات آن مطالعه کرده، و مطالب جدیدی از منطق و طبیعیات و اخلاق و الهیات برآن اضافه نمودند. به این قسم که آن کتابها را خواندند، سپس به شرح و تلخیص آن پرداختند،آن گاه تألیفاتی در آن موضوعها نگاشتند، و غالباً تألیفات آنها در طب و فلسفه و نجوم با هم توأم بوده است. مسلمانان بهترین معلومات هر ملتی را از آن ملت گرفتند و در مدت یک قرن و اندی مطالب و علومی به زبان خود ترجمه کردند که رومیان در مدت یک قرن و اندی از انجام آن عاجز بودند.آری مسلمانان در ایجاد تمدن شگفت آور خود غالب موارد به همین سرعت پیش رفتند.»[۴۳]

پی‌نوشتها

۱- نویسنده این توفیق را داشته است که دو اثر از آثار چاپ شده‌اش دربارهٔ قرطبه و اصفهان، وحکما و علما و اوضاع عمومی آن دو پایتخت اسلامی در شرق و غرب باشد:

نخست کتاب «تاریخ فتوحات مسلمانان در اروپا، فرانسه، سوئیس، ایتالیا و جزایر دریای مدیترانه» که در آغاز آن به تفصیل فتوحات و ابداعات مسلمانان در اسپانیا، وکشورهای دیگر آمده است. این اثر نوشتهٔ شکیب ارسلان نویسندهٔ بزرگ عرب زبان است که به او در نویسندگی لقب «امیرالبیان» داده‌اند و اکنون چاپ هفتم آن، در قطع وزیری و در ۴۱۶ صفحه، توسط «دفتر نشر فرهنگ اسلامی» در تهران منتشر شده است.

کتاب دوم «جلد هشتم مفاخر اسلام ـ علامهٔ مجلسی بزرگمرد علم و دین» و سخن از اصفهان و انبوه فقها و حکما و علمای علوم عقلی و نقلی در عصر صفویه است. این کتاب نیز در قطع وزیری و در ۷۵۱ صفحه توسط «مرکز اسناد انقلاب اسلامی» چاپ و منتشر شده است.

۲- تاریخ تمدن عرب و اسلام، ترجمه فخر داعی گیلانی، چ ۱، ص ۳۳۵، ناشر علمی، تهران، ۱۳۳۴.

۳- همان، صص ۳۴۰ ـ ۳۴۳.

۴- همان، ص ۷۳۲

۵- مورخ محقق اسپانیایی.

۶- همان، صص ۳۵۴ - ۳۵۹.

۷- همان، ص ۳۴۳.

۸- همان، ص ۳۴۵.

۹- تاریخ فتوحات مسلمانان در اروپا، ترجمه علی دوانی، چاپ ششم، ص ۳۰۰، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۰.

۱۰- نهرو، نگاهی به تاریخ جهان، ترجمه محمود تفضلی، صص ۳۷۷ - ۳۷۹. این که ابن رشد به پاریس رفته و در آن جا استقرار یافته است، نویسنده فقط در این جا دیده است.

۱۱- حناالفاخوری و خلیل الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، صص ۶۰۶-۶۱۲.

۱۲- همان، نقل به اختصار، صص ۶۱۴ - ۶۲۴.

۱۳- دانته، دوزخ، کتاب چهارم، ۴۴ ـ ۱۴۲، انتشارات امیرکبیر، تهران۷ ۱۳۳۵.

۱۴- تاریخ فلسفه در اسلام، به کوشش م.شریف، مقالهٔ آقای دکتر غلامحسین اعوانی، صص ۷۷۴ - ۷۷۶،

ناشر، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲ - ۱۳۷۰.

۱۵-آقای شرف الدین خراسانی (اشرف)، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۳، ص ۵۶۱. تفصیل جزئیات آنها را باید در این مقاله دید، مرکز دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران، ۱۳۶۷.

۱۶- شاردن ۲۰ سال مقیم لندن بوده است.

۱۷- *سیاحت نامه شاردن*، ج ۵، نقل به اختصار، صص ۳۷ - ۵۴، امیرکبیر، تهران، ۱۳۳۵ - ۱۳۴۵.

۱۸-همان کتاب، ج ۵، ص ۱۶.

۱۹-تاریخ و سفرنامه حزین لاهیجی، تصحیح علی دوانی، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، چ ۱، ص ۱۶۳، بی جا، ۱۳۷۵.

۲۰- سید عباس معارف، نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی، تهران ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۲.

۲۱- ریاض العلما، ج ۵، ص ۸۸، احمدالحسینی، ویرایش محمود المرعشی، ناشر مطبةالخیام، قم، ۱۴۰۱ق.

۲۲- نقل به اختصار از عالم آرای عباسی، ج ۱، چ ۱، ص ۱۵۶.

۲۳- ریحانة الادب، ج ۲، نقل به اختصار، ص ۳۸۴، محمدعلی مدرس، ناشر شرکت سهامی طبع کتاب، تهران، ۱۳۲۶ - ۱۳۳۳.

۲۴- عالم آرای عباسی، ج ۱، ص ۱۴۶، اسکندر منشی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۳۴ - ۱۳۳۵.

۲۵- ریاض العلما، ج ۵، ص ۴۰، و ریحانة الادب، ج ۴، ص ۱۱۷

۲۶- منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، ص ۵ و ۷، جلال الدین آشتیانی، ناشر انستیتو ایران و فرانسه، قسمت ایرانشناسی، تهران، ۱۳۵۱.

۲۷- مأخذ سابق، ج ۱، ص ۷.

۲۸- همان مأخذ، ص ۶.

۲۹- ریاض العلما، ج۲، ص ۲۸۳؛ عبدالنبی بن محمد تقی قزوینی، ناشر مکتبة آیت الله المرعشی، قم، ۱۳۶۶ / ۱۴۰۷ق. تتمیم امل الآمل، ص ۱۵۰؛ و اعلام الشیعه ـ الروضة النضره، ص ۲۱۵.

۳۰- الروضة النضره، ص ۲۷.

۳۱- منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۲، ص۵.

۳۲-ریاض العلما، ج ۲، ص ۵۷.

۳۳- منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، ص ۴۰۸.

۳۴-اعلام الشیعه، الروضة النضره، ص ۲۶۶، محمد محسن آقا بزرگ طهرانی، ناشر المطبعه العلمیه،

نجف، ۱۹۵۴.

۳۵- تاریخ و سفرنامه حزین، تصحیح و تحقیق علی دوانی، چاپ دوم.

۳۶-تاریخ و سفرنامه حزین، تصحیح و تحقیق علی دوانی، چاپ دوم، ص ۱۹۱.

۳۷- نگارنده تحقیق آن را به عهده گرفت و آن را با نام و تاریخ و سفرنامهٔ حزین» چاپ و منتشر نمود.

۳۸- و من آن را تحقیق کرده و به نام « تاریخ و سفرنامه حزین » چاپ و منتشر کرده‌ام.

۳۹- همان سوانح عمر است که گفتم آن رابه تفصیل تحقیق نموده، با مقدمهٔ مفصل و ملحقات در شناخت معاصران حزین، به قطع وزیری در ۴۲۴ صفحه منتشر ساخته‌ام و جمعاً از آثار خواندنی و ماندنی است.

۴۰- محمد علی فروغی، سیر حکمت در اروپا، ج ۱، ص ۱۳۷، انتشارات زوّار، تهران، ۱۳۱۷.

۴۱- همان، ج ۱، ص ۱۴۱.

۴۲- علی اصغر حلبی، شناخت عرفان و عارفان ایرانی، ص ۱۸۶، انتشارات زوّار، تهران، ۱۳۶۷.

۴۳- تاریخ تمدن اسلام، ترجمه علی جواهر کلام، چ ۱، ص ۴۵۸، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۳۶.

منابع و مآخذ

- آشتیانی، جلال الدین، منتخباتی از آثار حکمای ایران، انستیتو ایران و فرانسه، قسمت ایرانشناسی، تهران ۱۳۵۱.

- ارسلان، شکیب، تاریخ فتوحات مسلمانان در اروپا، ترجمه علی دوانی، چاپ ششم، حکمت، تهران ۱۳۷۰.

- الحسینی، احمد، ریاض العلماء، مطبعةالخیام، قم ۱۴۰۱ ق.

- الفاخوری، حنا، خلیل، الجر، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمه عبدالمحمد آیتی، زمان، فرانکلین، تهران ۱۳۵۵.

- حلبی، علی اصغر، تاریخ تمدن اسلام، ترجمه علی جواهر کلام، امیرکبیر، تهران ۱۳۳۶.

- ــــــــــ، شناخت عرفان و عارفان ایرانی، زوّار، تهران ۱۳۶۷.

- دانته، دوزخ، ترجمه شجاع الدین شفا، امیرکبیر، تهران ۱۳۳۵.

- دوانی، علی، مفاخر اسلام، علامه مجلسی بزرگمرد علم و دین، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران.

- شاردن، ژان، سیاحت نامه، امیرکبیر، تهران ۱۳۳۵ - ۱۳۴۵.

- شریف، م. ، تاریخ فلسفه در اسلام، مرکز نشر دانشگاهی، تهران ۱۳۶۲ - ۱۳۷۰.

- طهرانی، محمد محسن آقا بزرگ، اعلام اشیعه، الروض‌ءالنضرة، المطبعة العلمیه، نجف ۱۹۵۴.

- فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، انتشارات زوّار، تهران ۱۳۱۷.

- قزوینی، عبدالنب بن محمدتقی، تتمیم امل الاآمل، ناشر، مکتبة آیت الله مرعشی، قم ۱۴۰۷ ق/ ۱۳۶۶ ش.

- گوستاو لوبون، تاریخ تمدن عرب و اسلام، ترجمه فخر داعی گیلانی، چاپ اول.

- لاهیجی، حزین، تاریخ و سفرنامه، تصحیح علی دوانی، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، بی‌جا، ۱۳۷۵.

- مدرس، محمدعلی، ریحانة‌الادب، شرکت سهامی طبع کتاب، تهران ۱۳۲۶ - ۱۳۳۳.

- معارف، سید عباس، نگاهی دوباره به مبادی حکمت انی، تهران ۱۳۸۰.

- منشی، اسکندر، عالم آرای عباسی، امیرکبیر، تهران ۱۳۳۴ - ۱۳۳۵.

- نهرو، جواهر لعل، نگاهی به تاریخ جهان، ترجمه محمود تفضلی، امیرکبیر، تهران ۱۳۵۱.

سیر و تطوّر نظریّه زمان در مکتب فلسفی اصفهان

مهدی دهباشی *

چکیده:

اگرچه فلاسفهٔ اسلامی، در مقایسه با فلاسفهٔ یونان باستان، در تفکّرات خود روحی تازه دمیدند و مسائل نوینی را مطرح ساختند و همچنین با تحلیلات بدیع خود روند فلسفه اسلامی را پویایی خاصی بخشیدند، ولی مکتب فلسفه اصفهان با پشت‌سر گذاشتن دورانی طولانی همچون تفکّرات کلامی، و مکتبهای مشّائی، اشراقی، و حوزهٔ فلسفی شیراز، تفکّرات فلسفی را با نگرشی نو و شیوه‌ای پویا در بستر جدیدی قرار داد که نشانه‌ای از تبلور و شکوفایی فلسفه اسلامی در این دوره است. با اینکه میرداماد، بحق یکی از برجسته‌ترین حکمایی است که با افکار بدیع خود مکتب فلسفی اصفهان را بنیان گذاشت، ولی در حقیقت ملاصدرا بود که توانست با شایستگی هرچه تمامتر شجرهٔ مکتب فلسفی اصفهان را در تمام ابعاد در حکمت متعالیه خود به ثمر بنشاند.

پویایی مکتب فلسفه اصفهان، چنان آشکار است که شاگردی چون ملاصدرا از استادی چون میرداماد ـ با همه احترامی که این دو برای یکدیگر قایلند و هر دو به یکدیگر افتخار می‌کنند ـ در ابداع و ارائهٔ نظریات جدید، از نظریه زمان و حدوث زمانی خاص خود، در مقابل زمان دهری میرداماد، پروایی ندارد.

اگرچه در قرون ۱۱ و ۱۲ هجری قمری با چندین نظریهٔ زمان از طرف فلاسفه مواجهیم و بحث زمان و حدوث عالم در این برهه از زمان، معرکهٔ آرای گوناگون و بستر

---

* عضو هیأت علمی دانشگاه اصفهان

ارائهٔ نظریات جدید زمان و تدوین رسایل گوناگون در اثبات و ابطال نظریه‌ها شده است، با این حال، در این مقاله تنها نظریهٔ ملاصدرا را در مقایسه با نظریهٔ میرداماد بررسی می‌نماییم و خاطرنشان می‌کنیم که هرچند نظریهٔ زمان و حدوث دهری میرداماد نسبت به نظریات فلاسفه پیشین، از ویژگیهای خاصی برخوردار است، ولی نظریهٔ صدرا از جهات مختلف بر آن نظریه برتری دارد. عمده‌ترین نظریه‌های مورد بحث در این مقطع عبارتند از:

۱ـ نظریه زمان دهری میرداماد با نظریه فلاسفه پیشین ـ چه فلاسفه اسلامی و چه یونانی ـ کاملاً متفاوت است و مورد قبول اکثر حکمای بعد از اوست. از جمله طرفداران میرداماد در مسألهٔ زمان و حدوث دهری حکیم ملا اسماعیل خواجویی است. وی در رسالهٔ خود به نام ابطال الزّمان الموهوم از قبسات میرداماد عباراتی نقل می‌کند که مورد ایراد آقاجمال خوانساری بوده و از جملهٔ آن عبارات این است که: «انّ القول بالزّمان الموهوم علی ما ذکره المتکلّمون من تکاذیب الوهم الظّلمانی و تلاعیبه، و تصاویر القریحة السّوداویّة و تخائیلها. امّا اوّلاً، فلمّا تعرّفت أنّه لا یتوهّم فی‌الدّهر حدّ و عدّ، و تصرّم و تجدّد و فوات و لحوق و امتداد و انقضاء و تمادّ و سیلان، إذ ذلک من لوازم وجود الحرکة و اتّصال التغیّر و تدریج الحصول شیئاً فشیئاً؛ و اذا کان کذلک، فکیف یتصوّر فی العدم الصریح الساذج و اللّیس الصّرف البات تمایز حدود و تلاحق احوال و تغیّر أحیان و اختلاف اوقات، حتّی یتوّهم التمادی و السّیلان و النّهایة و اللّانهایة»[۱].

از نظر معلّم ثالث، میرداماد، اعتماد متکلّمان به زمان موهوم، از جمله امور وهمی و غیرواقعی است. وی براین عقیده است که دهر محدود به هیچ حدّی نیست و هیچ نوع تجدّد و امتداد و سیلان در آن راه ندارد. البتّه باید گفت که طرح این موارد مبتنی است بر وجود عدم در دهر؛ در حالی که همین موضوع مورد نزاع و اختلاف است. به هر حال، میرداماد اظهار می‌دارد که تجدّد و امتداد و سیلان همه از لوازم وجود حرکت و تغیّر است و اگر چنین باشد، چگونه در عدم صریح بسیط و لیس صرف، تمایز حدود و اختلاف حالات و اوقات وجود پیدا می‌کند که از قِبل آنها امتداد و سیلان و نهایت و لانهایت پدید آید؟

میرداماد در مسألهٔ حدوث عالم برخلاف مشّائیان و متکلّمان مناط نیازمندی معلول

به علّت را حدوث ذاتی و حدوث زمانی ممکنات نمی‌داند، زیرا عدم ذاتی مورد نظر فلاسفهٔ مشّائی امری اعتباری است، نه واقعی و نفس‌الامری و همچنین بنابر نظر وی نمی‌توان همانند متکلّمان عالم را حادث زمانی دانست، زیرا زمان فرع بر حرکت و حرکت ناشی از جسم و همه از اجزای ممکناتند. بعلاوه با فرض حدوث زمانی عالم ممکنات، می‌توان در وعاء وهم، زمانی را تصوّر کرد که حق تعالی در آن فاقد هرگونه اثر و معلول است که لازمهٔ این تفکّر نیز تعطیل در خلقت و انقطاع فیض خواهد بود. بنابراین، میرداماد ممکنات را مسبوق به عدم صریح و واقعی و انضمامی (Conerete) دانسته، از آن عدم، به عدم فرا زمان تعبیر کرده است.

معلم ثالث، بر اساس نظریه حدوث دهری، زمان را به سرمدی، دهری و مادی تقسیم می‌کند و سرمد را ظرف کَوْن ارفع و وعاء دهر و دَهر را وعاء زمان و زمان را وعاء متغیّرات تدریجی و دفعی می‌داند. پس همه زمانیات و حوادث زمانی به طور دفعی و به صورت کلّی و مجمل در وعاء دهر موجود و حاضرند و در آن وعاء گذشته، حال و آینده نیست و اگر جز این باشد، لازم می‌آید که دهر متجدّد و متغیّر گردد و لازمه تغیّر، امتداد و امتداد حاکی از تغیّر زمان است. در صورتی که امر ثابتی را به امر متغیّری به معیت یا قبلیّت نسبت دهیم، زمان از یک سو تحقّق دارد و از سوی دیگر زمان لازم ندارد، و هرگاه امر ثابتی را به ثابتی به معیّت نسبت دهیم، از هیچ سو زمان لازم ندارد. بنابراین، میرداماد نسبت ثابت به ثابت را سرمد و نسبت ثابت به متغیّر را دهر و نسبت متغیّر به متغیّر را زمان تعریف می‌کند[۲].

۲ـ نظریه زمان موهوم، مورد قبول متکلّمان قبل از میرداماد و معتقد بعضی از حکمای بعد از او مانند آقاجمال خوانساری و محمد بن محمد زمان کاشانی است. محمد بن محمد زمان کاشانی در رساله[۳] خود با عنوان مرآة‌الازمان که به طرفداری از نظر آقاجمال خوانساری در تأیید زمان موهوم نگاشته، به تفصیل اقوال مختلف را بررسی نموده، به قبول نظریه زمان دهری گرایش نشان داده است.

متکلّمان در مورد حدوث عالم در بدو خلقت، عدم موهومی را میان حق تعالی و جهان هستی، به صورت ازلی و ممتد به سوی ابد تصوّر کرده‌اند و متوجّه نبوده‌اند که همدوش آفریننده گیتی، چیزی جز نیستی را نمی‌توان تصوّر کرد؛ نه اینکه بنابر اعتقاد

آنها پیش از جهان آفرینش امتداد موهومی بوده است. به نظر آنها، زمان و مکان امری موهوم و مقدّر در وهم هستند، خواه عالم موجود باشد، خواه موجود نباشد. پس زمان و مکان متحقّق به تحقّق وهمی هستند. فاصله میان ذات حق و عالم را زمان متوّهم گویند و آن را وعاء عالم و عالم را حادث به حدوث زمانی می‌دانند. شایان ذکر است که از نظر متکلّمان، زمان موهوم در خارج وجود ندارد، ولی منشأ انتزاع دارد و منشأ انتزاع آن قبل از وجود جهان، عبارت است از بقا و استمرار واجب متعال. از طرفی، زمان متوهّم نه منشأ انتزاع دارد نه موجودیت. زمان از نظر جمهور، وجودش بدیهی، ولی ماهیّتش مجهول است، یعنی «معلول الإنیّة مجهول الماهیّة» است. حکما عموماً زمان را امری موجود در خارج و از مقوله کم و از نوع کم متصل غیرقارّ الذات دانسته‌اند، که بر این اساس قائم به موضوع است. قیام غیر قارّ به موضوع قارّ محال است، پس باید قائم به موضوع به واسطهٔ عرض و هیأتی غیرقارّ باشد و هیأت غیر قارّ حرکت خواهد بود.

آقاجمال خوانساری امتداد و انقضاء و امثال این معانی را فرع وجود حرکت نمی‌داند. او می‌گوید چرا جایز نباشد که ما از استمرار وجود واجب، امر ممتدی را بر سبیل تجدّد و تقضّی تصوّر و انتزاع کنیم. او معتقد است که ظاهر امر چنین است و استبعادی ندارد، زیرا ما حرکت قطعیّه[۴] را از حرکت توسّطیّه انتزاع می‌کنیم و زمان را از آنِ سیّال[۵]. آقاجمال زمان را مقدار حرکت نمی‌داند، بلکه به تبعیت از ابوالبرکات بغدادی زمان را مقدار امتداد وجود دانسته است[۶] نه مقدار حرکت، زیرا حرکت پنج جزء دارد: مبدأ، منتها، مسافت، محرّک، متحرّک؛ و زمان هیچ یک از این اجزاء را ندارد. انتقادات ملا اسماعیل بر آقاجمال در نظریه زمان موهوم صحیح و دقیق به نظر می‌رسد. او می‌گوید: از آنجا که ماهیت زمان جز انقضاء و تجدّد نیست، نمی‌تواند از وجود ثابت و ازلی حق انتزاع گردد، زیرا بین امر متغیّر و ثابت نسبتی نیست. زمان قبل از وجود ماده تحقق ندارد، پس چگونه می‌شود که از ذات خداوند ثابت و ازلی انتزاع گردد؟ غیرممکن است که متغیر از ثابت انتزاع شود، زیرا وجود هیچ یک مستلزم وجود دیگری نیست.

اعتقاد به حدوث عالم، نیازی به فرض زمان موهوم ندارد و همانطور که محقق نامی، آقاحسین خوانساری گفته است قول زمان موهوم نادرست است و بزرگان متکلّمی چون

خواجه طوسی آن را نپذیرفته‌اند: «انّ الزمان الموهوم الّذی أثبته الأشاعرة قبل وجود العالم غیر صحیح عند المحصّلین من المتکلّمین و منهم المحقّق الطوسی ـ رحمة‌الله علیه ـ کما یظهر من تصفّح کلامهم»[۷].

۳ـ نظریه بدیع و ابتکاری ملاصدرا درباره زمان و حدوث عالم.

این نظریه با تمام نظریه‌های زمان و حدوث حکمای پیشین یونانی و اسلامی بویژه با نظریه زمان دهری میرداماد کاملاً متفاوت و متمایز است. با نگاهی اجمالی به تفکّرات فلسفی کهن یونانی متوجه می‌شویم که نخستین و عمیق‌ترین نظر فلسفی بشر، بیشتر به تغیّرها و تبدّلهای موجود در جهان مادی معطوف بوده است و در کنار آن، حضور امر ثابتی که پذیرای آن تغیّرات و در عین حال حافظ وحدت و هویت موجودات است، نمایان می‌شود. مشاهده می‌کنیم که مسأله ثبات و تغیّر، وحدت و کثرت و... به صورت یک مسأله اساسی در نظر پیشگامان فلسفه یونانی یعنی متفکران ایونی، جلوه می‌کند و اینکه این امر ثابت و ماده اصلی چیست، کانون تأملات فلسفی آنان قرار نمی‌گیرد، ولی اینکه آن امر ثابت و واحد، خود چگونه به وجود آمده است یا اینکه آن تغیّرات و تکثرات از چه زمانی پیدا شده‌اند، دیگر مورد سؤال قرار نمی‌گرفت. در جهان‌شناسی ایونی همه به ازلیت ماده قایل بوده‌اند و فکر یک آغاز مطلق درباره این عالم مادی به ذهن آنان خطور نکرده است[۸].

سپس افلاطون با ارائه نظریه مثل و ارسطو در پرتو نظریه قوه و فعل، این مسأله را مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهند و راه حلّی برای این معضل مطرح می‌کنند. در مرحله بعد در مذهب نو افلاطونی، فلوطین برای حلّ این مسأله با دیدگاهی برگرفته از تلفیق دین و فلسفه راهی تازه می‌گشاید.

ملاصدرا در مسأله زمان همچون دیگر مسایل، بر آن است که در پرتو یک ترکیب متعالی تصویری از زمان و حدوث جهان به دست دهد که از سویی با گفته‌های نخستین فیلسوفان و آورده‌های وحیانی ادیان سازگاری و همخوانی داشته باشد، و از سوی دیگر، از کژیهای ظاهراندیشی متکلّمان و تأویل‌گرایی فیلسوفان متأخّر برکنار باشد (مراد از تأویل‌گرایی در اینجا تبدیل حدوث از طرف مشایی به حدوث ذاتی است).

صدرا برخلاف فلاسفه اسلامی مشایی، تعبیر «حدوث ذاتی» را به عللی نمی‌پذیرد و

معتقد است که حدوث بدون فرض زمان بی‌معناست. البته باید متوجه باشیم که حدوث زمانی در مکتب صدرایی با حدوث زمانی مورد نظر متکلّمان کاملاً متفاوت و متمایز می‌نماید. در مکتب ملاصدرا حدوث به معنای «پدید آمدن جهان در زمان نیست»، بلکه به معنای «پدید آمدن جهان با زمان است». این معنا از حدوث، لازمه معنای حرکت جوهری و بلکه عین آن است و بدون آن معنا و مفهومی ندارد. شایان ذکر است که حدوث عالم و داستان پیدایش آن در زبان اسطوره‌های دینی، مانند آیین زرتشت بویژه روایت زُروانی آن از توجه خاصی برخوردار بوده است و همچنین از کراغندی یا بیکرانی زمان و ارتباط آن با آفرینش در سنّت فرهنگی ما سخن بسیار رفته است[۹].

ملاصدرا همانند استادش میرداماد لیسیّت ذاتی یا لااقتضاء بودن ذات را نسبت به وجود و عدم که همان امکان ذاتی است و مقول قول فلاسفه بویژه مشائیان است، نمی‌پذیرد و معتقد است که مراد شرایع از حدوث عالم، امکان ذاتی نیست. به نظر او در فاعلیت حقیقی و افاضه وجود یک شیء نباید مانند متکلّمان برای تحقق یک فعل عدم را به عنوان شرط لازم پنداشت، زیرا نیازمندی معلول حادث به علت فاعل حقیقی را نمی‌شود از راه حدوث آن (مسبوقیت وجود آن به عدم) توجیه کرد، زیرا نیازمندی معلول را نه در عدم پیش از وجودش می‌توان درنظر گرفت و نه در وجود بعد از عدم آن، بلکه مناط نیازمندی معلول به علت را باید در وجود سرتاپا ضعف و نقص و وابسته آن جستجو کرد. لذا مناط نیازمندی معلول به علّت از نظر ملاصدرا همان امکان وجود است نه حدوث. صدرا در موقف عاشر (جزء ثانی از سفر ثالث) اسفار چنین می‌گوید:

فی دوام جواد المبدأ الأول و ازلیة قدرته، و بیان انّه لم ینقطع ولا ینقطع فیضه عمّا سواه ابداً و لا یتعطّل عن الفعل دائماً مع انّ العالم متجدّدٌ کائن فاسد. و انّما الّذی لا یبید و لا ینقص و لاینفد ابداً هی کلمات الله التامّات و علومه الباقیات و هی لیست من جملة العالم و ما سوی الحق...»[۱۰].

استمرار فیض الهی بر ما سوی الله تعطیل‌بردار نیست، زیرا از یک طرف قدرت وجود خداوند ازلی دایمی است و از طرف دیگر چون اجزای عالم در هر آن در حال کون و فساد است، بدون استمرار فیض هیچ یک از اجزای عالم هستی قابلیّت تجدّد در هستی پیدا نمی‌کند، زیرا خود فاقد هستی و زوال‌پذیر است[۱۱].

ملاصدرا در این مقام، جمع حکمت و شریعت را در این مسأله مهمّ و غامض جز با الهام الهی میسر ندانسته، حل این معضل را در پرتو حرکت جوهری و تجدد عالم طبیعت و جهان ماده، ار امدادهای غیبی خداوند نسبت به خود دانسته است. بنابر اعتقاد وی، هیچ یک از اجزای عالم مادی خالی از حدوث و تغیر نیست:

«فإذن الجمع بین الحکمة و الشریعة فی هذه المسألة العظیمة لا یمکن الّا بما هدانا الله الیه و کشف الحجاب عن وجه بصیرتنا لملاحظة الأمر علی ماهی علیه من تحقیق تجدّد ألاکوان الطبیعیة الجسمانیّة و عدم خلّوها فی ذاتها عن الحوادث»[۱۲].

صدرا بر اساس حرکت جوهری وجود عالم مادی، زمان را در ارتباط با دو وجه مورد توجه قرار می‌دهد: یکی وجه فاعلی و دیگری وجه قابلی. وجه ثبات آن مربوط به فاعل فیض است که حافظ ثبات آن است و وجه تجدّد آن به قابل مربوط است که پیوسته در حال دگرگونی است:

«... فالفیض من عندالله باق دائِم، والعالم متبدّل زائِل فی کل حین و انّما بقاؤه بتوارد الأمثال...»[۱۳].

صدرا صور مفارق عقلی را جزء عالم ندانسته، و همان طور که در بالا به کتاب شریف اسفار استناد شد، آنها را مخلوق نمی‌داند و از آنها به‌کلمات تامات و علوم باقیه خداوند تعبیر می‌کند. وی بر این مبنا خلأ میان خدا و خلق را امری اعتباری تلقی می‌کند و تنها مخلوقات مادی راکه در تغیّر جوهری هستند، حادث زمانی می‌داند. نباید حدوث زمانی ملاصدرا را با حدوث زمانی متکلّمان خلط کرد، زیرا صدرا بر اساس حرکت جوهری زمان را فرع بر حرکت می‌داند و زمان مادی را از نظر رتبه وجودی بعد از حرکت و حرکت را فرع بر جسم تلقی می‌کند. بر همین اساس، مقصود از حدوث زمانی او حدوث با زمان و همراه زمان است، نه حدوث در ظرف زمان. این معنای از حدوث لازمه حرکت جوهری است. هر تغیر وجودی یک آغاز و در عین حال یک پایان دارد، یعنی پیدایش یک تغیّر جوهری همزمان با زوال آن خواهد بود. پس جهان مادی مجموعه‌ای از بی‌نهایت تغیّرات جوهری و توالی و تعاقب رویدادهای بسیار است و زمان مفهومی انتزاعی از این توالیهاست. زمان در واقع بعد چهارم جسم مادی است. چون صدرا زمان را وجه ضعیفی از حرکت می‌داند، در نتیجه زمان انتزاع صرف نیست،

بلکه مابازایی در وجود دارد. از طرف دیگر، خود این مجموعهٔ توالی رویدادها چون اجزای بالفعل ندارد، به طور مجموعی و جملی وجودی ندارد و اعتباری خواهد بود. این مجموعه رویدادها و حوادث متوالی که از آن به عالم تعبیر می‌گردد، تحقق بالفعل ندارد، زیرا اجزای آن هیچ یک در هیچ آنی بالفعل نخواهد بود و در یک طرفةالعینی آن جزء قبلی به حالت پیشین دوام و بقا ندارد، بلکه رویکرد دیگری پیدا کرده و ملبّس به لباس جدیدی شده است:

«... و هی متکثّرة و کل منها حادث ولا جمعیّة لها فی الخارج حتّی یوصف بانّها حادث او قدیم، فکما أنّ الکلّی لا وجود له الّا بالافراد، فالکل لا وجود له إلّا بوجودات الأجزاء و الأجزاء کثیرة فکذا حدوثها حدوثات کثیرة، والمجموع لوکان له وجود غیر وجودات الأجزاء فهو اولی بالحدوث الّا أنّ الحق ان لیس له وجود إلّا باعتبار الوهم حیث یتوهّم الجمیع کانّها شیء واحد، لکنّ الوهم أیضاً یعجز عن ادراک الأمور غیر المتناهیة و احضارها معاً»[۱۴].

پس مجموعه رویدادهای متعاقب و پیاپی را به هیچ وجه نمی‌توان به حدوث و قدم و زمان و دهر متصف کرد، بلکه بایستی صفت حدوث را به هر یک از اجزای عالم نسبت داد، نه به کل جهان مجموعی که اعتباری است، زیرا بنابر نظر صدرا در آن حالت جهانهای حادث خواهیم داشت، نه یک جهان حادث. پس بنابر نظر ملاصدرا و تکیه بر حرکت جوهری، هیچ مصداقی برای موضوع قضیه‌ای چون: «جهان حادث است» پیدا نخواهیم کرد. این موضوع در هر آن مصادیق بیشماری دارد که هر یک از آن مصادیق مشمول حدوث خاص خود می‌گردند، یعنی در هر لحظه و در هر طرفةالعین جهانی داریم که در لحظه قبل نبوده و در لحظه بعد هم نخواهد بود. از دیدگاه ملاصدرا وجه صحیح قضیه فوق در حالت «هر جهانی حادث است» قابل قبول خواهد بود. باز این قضیه «هر جهانی حادث است» هم فاقد وحدت شخصی است، زیرا استمرار در هستی ندارد و دارای حقیقت ثابتی نیست: «فکلّها حادثة لیس فیها واحد شخصی مستمرّالوجود ولا حقیقة ثابتة الهویّة»[۱۵].

یکی از دلایل ملاصدرا برای نپذیرفتن نظریه زمان و حدوث دهری میرداماد همین امر بوده است که بنابر نظر صدرا، کل عالم طبیعت با تجدّد ذاتی آن فاقد وجود جمعی

حقیقی است. بنابراین، اگر ملاصدرا نظریه زمان دهری میرداماد را بپذیرد، در این صورت بایستی کل مجموعه عالم ماده را در عالم دیگر یعنی دهر معدوم فرض کند و این فرض با نظریه حرکت جوهری و تجدّد ذاتی منافات پیدا خواهد کرد. پس با این بیان کل عالم متصف به هیچ وصفی مثل حدوث ذاتی، دهری، زمانی، وهمی و یا قدم ذاتی و زمانی نیست. چون در هر لحظه **مصادیق بیشماری** از جهان پدید می‌آید که در لحظه قبل وجود نداشته و لحظات بعد هم وجود نخواهد داشت. **هر جهانی** در هر طرفةالعین حادث و در عین حال زایل می‌گردد.

اشیاء که از نظر وجود دارای تجدّد هستند، وجودشان با عدمشان آمیزش دارد. عدمشان نصیبی از هستی و هستی آنها نصیبی از عدم دارد، به‌گونه‌ای که وجود هر یک از اجزای آن عدم جزء دیگر و وجود آن جزء به منزله عدم آن است و همچنین هر جزئی عامل فساد دیگر و زوال آن زمینه‌ساز وجود دیگری است[۱۶].

ملاصدرا با حفظ تعبیر «حدوث زمانی» معنا و محتوای آن را تغییر داد. نگرش جدید او به این مسأله در پرتو حرکت جوهری و تغیّر ذاتی اجسام حاصل شد که بر اساس آن هیچ چیز در جهان امکان حتّی هیولای نخستین در دو آن ثابت باقی نمی‌ماند تا طرح این سؤال معنا پیدا کند که این شیء از چه زمانی به وجود آمده است. هر آنْ جهانی تازه با ماده و صورتی نو پدید می‌آید که غیر از جهان آنِ پیش است، تا چه رسد به جهانی که بنابر علم نجوم نوین هزاران یا میلیون‌ها یا میلیاردها سال پیش قدمت دارد. با نگرش صدرایی برای این تغیّرات و حدوثهای جوهری و بی‌قراریها و ناآرامیهای ذاتی ضرورتی ندارد که دارای آغاز زمانی باشد چه رسد که آغاز زمانی آن را حقیقی و یا وهمی تلقی کنیم تا در بند مشکلات نظریات متکلّمان و حکما فرو افتیم، بلکه او با نظریه بدیعش صورت مسأله را پاک کرد و طرح مسأله حدوث و قدم عالم را بی‌مورد دانست. از نظر وی، این تغیّرات دارای نقطه آغازین غیر زمانی است، گرچه مکانیسم آن همچنان در بوته ابهام قرار دارد.

صدرا با استمرار فیض الهی و تقدم حقیقی وجود او بر همه مظاهر هستی، بی‌آغازی زمانی عالم و تغیّرات را می‌پذیرد، ولی براساس حرکت جوهری بی‌آغازی حوادث را دلیلی بر قدم عالم تلقّی نمی‌کند، زیرا صفت قدم را تنها به امری ثابت می‌توان نسبت داد

و آن موجودی جز ذات باری و فیض او نیست. ما سوی الله به داغ حدوث نشاندار شده است و هیچ چیز جز باری تعالی بر ذات زمان تقدم ندارد و تقدم حق تعالی حقیقی و ذاتی و وجودی است، نه زمانی. حق تعالی محیط بر زمان و مکان و هر موجودی است. مسبوقیت حق تعالی بر زمان گذشته، همچون مسبوقیت او بر زمان آینده است، بدون اینکه میان این دو فرقی باشد[۱۷].

این نظریه که عالم در مرتبه وجود حق معدوم بوده و هست، صایب است. با این بیان که حق تعالی با عالم و با هر جزئی از اجزای عالم معیت وجودی دارد و همچنین در نسبت هر علّتی در قیاس با معلول آن، معلول به خاطر نقص وجودی و جنبه امکانی، در مرتبه ذات علت خود به خاطر کمال علّتش معدوم است، ولی علت در مرتبه وجود معلول بدون اینکه مراتب کمال از او سلب گردد، وجود دارد[۱۸]. «هو معکم اینما کنتم»[۱۹].

حق تعالی که منزه از زمان است، بدون اینکه اختصاص و وابستگی به زمانی پیدا کند، در هر وقتی از اوقات موجود است و او که منزه از هر مکانی است، بدون تقیید و تطبیق در هر جایی موجود است. واجب الوجود بالذات از جمیع جهات و حیثیات واجب‌الوجود است و هیچ جهت امکانی در ذات او راه ندارد. بدون هیچ قید و کثرتی با هر موجودی با تمام کمالات خود معیت دارد. «فهو فی کل شیء و لیس فی شیء و فی کل زمان و لیس فی زمان، و فی کل مکان و لیس فی مکان بل هو کل الاشیاء و لیس هو الاشیاء.[۲۰]

در نتیجه اگر صدرا از ذکر مسأله حدوث عالم به ترتیبی که حکما و متکلّمان و حتّی به گونه‌ای که خود او بیان کرد، ابا نماید، با توصیفی که بیان شد، از نظر فلسفی با مشکلی مواجه نمی‌گردد. از آنجا که نظرات فلسفی او فراتر از زمان خود اوست، بلکه فرا زمانی است، از نظر کیهان‌شناسی نوین هم در تبیین جهان مشکلی پیدا نمی‌کند، زیرا انفجار بزرگ (Big Bang) در کیهانشناسی آغاز زمانی نداشته، بلکه اندازه زمان و فضا در نقطه آغاز به صفر می‌رسد و در واقع زمان و فضا نتیجه انفجار بزرگ هستند، نه مقدم بر آن[۲۱].

پی‌نوشتها

۱ـ میرداماد، محمد بن محمد یدعی باقرالداماد الحسینی، القبسات، به اهتمام دکتر مهدی محقّق، صص ۳۱-۳۲.

۲ـ زمان عارض بر متغیّرات می‌گردد نه بر امور ثابت، بنابراین حکما از جمله میرداماد، نسبت متغیّر به متغیّر را «زمان» و نسبت ثابت به متغیّر را «دهر» و نسبت ثابت به ثابت را «سرمد» گفته‌اند؛ ر.ک: شرح المواقف، ص ۲۱۸؛ الأسفار، ج ۴، ص ۱۴۷، القبسات، ص ۱۰۹؛ و مجموعه رسائل سبزواری، ص ۵۰.

۳ـ ر.ک: مرآة الأزمان، محمّد بن محمّد زمان کاشانی، تصحیح همراه با مقدمه و نقد و بررسی از نویسنده، انجمن مفاخر ایران، ۱۳۸۱.

۴ـ حرکت قطعیه، امر ممتدّ متّصل واحدی است که از ابتدای مسافت تا پایان آن استمرار دارد و این امر مستمرّ متّصل واحد تنها در مقام تصوّر، متصور است. دستورالعلماء، ص ۳۵۹.

۵ـ ر.ک: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۴، تألیف جلال‌الدین آشتیانی، ص ۲۴۰.

۶ـ رازی، الامام فخرالدین: المطالب العالیه من العلم الالهی، ج ۵، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۴۰۷ هـ ق، ص ۵۱.

۷ـ ر.ک: منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۴، ص ۲۶۸.

۸ـ ر.ک: تاریخ فلسفه، فردیک کاپلستون، ترجمه سید جلال‌الدین آشتیانی، ج ۱، صص ۳۰-۱۱۴.

۹ـ ر.ک: آیین زُروانی، مکتب فلسفی ـ عرفانی زرتشتی بر مبنای اصالت زمان، مسعود جلالی مقدّم، صص ۲، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۷۰، ۱۷۲، ۱۸۶ و ۱۸۹؛ فرهنگ مهر، دیدی نو از دینی کهن (فلسفه زرتشت)، صص ۴۰-۵۹.

۱۰ـ ر.ک: استمرار فیض و تناکح اسماء از نظر ابن‌عربی و قونیوی، مجله دانشکده الهیات دانشگاه فردوسی مشهد، شماره ۴۱ و ۴۲، پاییز و زمستان ۱۳۷۷، صص ۱۷۵ـ ۱۹۸، به قلم نویسنده.

۱۱ـ ر.ک: الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیّة الأربعة، الجزءالثانی، من السفر الثالث، ص ۲۸۴.

۱۲ـ الحکمة المتعالیة، الجزء الثانی من السفر الثالث، ص ۲۸۴.

۱۳ـ همان، ص ۳۲۸.

۱۴ـ همان، ص ۲۹۷.

۱۵ـ همان، ص ۲۸۵.

۱۶ـ همان، الجزءالثانی من السفر الثانی، ص ۲۷۷.

۱۷ـ همان، الجزءالثانی من السفر الثالث، ص ۳۳۱.

۱۸ـ همان، ص ۳۳۱.

۱۹ـ سورة الحدید، آیه ۴.

۲۰ـ الحکمة المتعالیه، الجزءالثانی من السفر الثالث، ص ۳۳۲.

۲۱ـ نظریه «آفرینش از هیچ» یعنی ereatio exnihilo درکلام مسیحی و همچنین مضامینی از این قبیل در احادیث اسلامی: «خلق‌الله الاشیاء من لا شیء» مؤید این مطلب است.

ر.ک:

Russell. R. J. "t=o is it theologically significant?" in: ***Religion and sciences***, Edited by W. Mark Richardson and wesley J. Wildman, N. Y. & London, routledge, 1996. PP. 201-224; Barbour, lan G., ***Religion in Age of Science***, N. Y., Harper collins publishiers, 1990, PP. 125-153.

منابع و مآخذ

- قرآن مجید

- نهج‌البلاغه امام علی بن ابی طالب (ع)

- آشتیانی، سیدجلال الدین، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۴، چاپ دانشگاه مشهد، ۱۳۵۷ش.

- الایجی، عضدالدین، شرح‌المواقف، السیدالشریف علی بن محمدالجرجانی، ۱۳۲۵ هـ. ق.

- جلالی مقدم، مسعود، آیین زُروانی، مکتب فلسفی ـ عرفانی زرتشتی بر مبنای اصالت زمان، بی نا، تهران ۱۳۷۲ ش.

- خواجوئی، ملا اسماعیل، رسالة ابطال الزمان الموهوم، مندرج در منتخباتی از آثار حکمای الهی، ج ۴، انتشارات انجمن فلسفه، چاپخانه دانشگاه مشهد، ۱۳۵۷ ش.

- رازی، الامام فخرالدین، المطالب العالیة من العلم الإلهی، دارالکتاب العربی، بیروت ۱۴۰۷ هـ ق.

- زمان کاشانی، محمدبن محمد، مرآة‌الأزمان، تصحیح همراه با مقدمه و نقد و بررسی از مهدی دهباشی، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران ۱۳۸۱ ش.

- سبزواری، حاج ملا هادی، مجموعه رسائل سبزواری، با تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات اسوه، ۱۳۷۰ هـ. ق.

- شیرازی، صدرالدین، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة، الجزءالثانی، من السفر الثالث، چاپ سی‌ام، دار احیاء التراث العربی، بیروت ۱۹۸۱ م.

- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی، ج ۱، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ ش.

- الکلینی الرّازی، محمّدبن یعقوب بن اسحاق، اصول کافی، الجزء الاول، کتاب التوحید، انتشارات علمیه اسلامیه، بی تا.

- مهر، فرهنگ، دیدی نو از دینی کهن (فلسفه زرتشت)، انتشارات جامی، تهران ۱۳۷۵ ش.

- میرداماد، محمدبن محمد یدعی باقرالدّامادالحسینی، القبسات، به اهتمام دکتر مهدی محقق، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳٦۷ ش.

- نگری، الاحمد، موسوعة مصطلحات جامع العلوم، الملقب بدستور العلماء، تحقیق، د. علی دحروج، مکتبة لبنان ناشرون، ۱۹۹۷ م.

- ولفسن، هری اوسترین، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، انتشارات الهدی، ۱۳٦۸ ش.

- Barbour, lan G. ,*Religion in Age of Seience*, N. Y. , Harper Collins pullishers, 1990.

- Coplestex, S. J. Frederick, *A History of philosophy*, Vol. 1, Part 1 & 2, Image Books, N.y. 1962.

- Russell, R.J. "t=o is it the ologically significant? " in: *Religion and Sicience*, Edited by W. Mark Richardson and Wesley J. Wildman, N.Y. London, Roulodge, 1996.

مکان و مکانت فلسفی
آیا مکان جوهر است؟

سیدموسی دیباج *

بداهت مکان چونان بداهت هستی

مکان امری بدیهی و نه کمتر از هستی بدیهی است و بلکه خود بدیهی‌بودن مفهوم مکان بیش از بداهت هستی می‌نماید. دلیل نخست این که «هستی» اشیای مکانی بیش از «مکان» آنها به پرسش هل بسیط به اصطلاح حکمای ما درآمده است. دانشهای فلسفی آن گونه که تاریخ فلسفه نشان می‌دهد، می‌توان گفت کمتر از تردیدها و تشکیک‌هایی که به مکان و اصل مکان باز می‌گردد، بهره‌مند بوده است. پرسشهای فلسفی همچون مطلب هلیه «آیا شیء الف هست؟» بسیار بیشتر از پرسش مکانی ـ فلسفی یا به اصطلاح «هل مکانی» «آیا شیء الف در مکان هست؟» مورد توجه واقع شده و معقولتر به نظر آمده است. مکانِ مکان در هستی آنچنان یقینی و دور از دسترس تردید و تشکیک تلقی شده که تا امروز در هیچ فلسفه‌ای و به زبان هیچ فیلسوفی درباره آن کمترین تردیدی ابراز نشده است. حتی در مطالعات فلسفی معاصر نیز جایی برای شک درباره «در ـ جا ـ بودن» هستی‌ها و مکانی‌بودن آنها تخصیص نیافته است.

پرسش مقدر فلسفی این است: چیست آنچه با مفهوم مکان بر ما فرض و مقدر می‌شود؟ آیا مکان یک مقوله هستی مطلق Being است که هستی مقدِر است یا هستی being که هستی مقدَر است؟ آیا می‌توان گفت مکان هستی است یا این که تنها باید گفت آن همچون یک ماهیت از هستی برخوردار است؛ ماهیتی که خود هستی نیست، اما با هستی هست می‌شود؟ ما به مفهوم مکان از طریق هیچ مفهوم دیگری جز خود آن دست

---

* استاد دانشگاه تهران

نمی‌یابیم. از کودکی و قبل از آن تا پیری و بعد از آن، به هر هنگام، در خواب و بیداری اشیای مکانی را می‌بینیم و در بدو آشنایی با آنها مواجه می‌شویم و آنها را در مکان بی‌واسطه می‌یابیم. پرسش از هستی آنها و یا تردید در هستی این اشیا، منوط به پیشفرض مکانی بودن آنهاست. بنابراین، ما هیچ‌گاه نسبت به مکانی بودن اشیای مکانی پرسش فلسفی راستین یعنی پرسش از هست و نیست آنها نخواهیم داشت. منظور از پرسش فلسفی در مقوله مکان تبیین و تعریف از «اطلاق» خاصی است که در مکان می‌بینیم. مکان به هیچ روی با یک صورت ذهنی مطلق تعریف نمی‌شود؛ چه مکان یا بودن ـ در ـ آنجا با تعیین عامتر از نوع تعیین شهودی یا حصولی با ما همراه است. آن از مسلمات مأخوذات است و نه از معتقدات، از اولیات است و اولتر از آنها.

آنچه در مکان به ما داده شده و یا در مکان آشکار شده به اصل لوگوس باز می‌گردد و امکان لوگوس از لوگوس دور نیست. برخلاف مفهوم هستی که هیچ‌گاه خود را به نحو مفهوم عرضه نمی‌کند (به‌گمان من عبارت «مفهومه من اعرف الأشیاء» به صورت استفهام سلبی درست‌تر می‌نماید). مکان دارای متمایزترین و روشن‌ترین مفهوم است و هم در مفهوم و هم در مصداق، هیچ رخنه‌ای را بر نمی‌تابد و هیچ مفهوم عام و کلی متقنی همچون مفهوم مکان نمی‌توان یافت. در حقیقت، برخلاف مفهوم هستی که خود را «به‌شأن» این وجود یا آن وجود عرضه می‌کند، مکان خود را «به سان» این شیء مکانی یا آن شیء مکانی عرضه نمی‌کند. با مکان و در مکان اشیا و اکوان مکانی را می‌یابیم و مکان بدون هیچ واسطه‌ای با اشیای مکانی و بی‌اشیا به یکباره دریافت می‌شود. مکان مشاهده است و بیشتر مکان شهود است و بیشتر آن شهود و مشاهده است.

در نقطه مقابل، در موضوع کهن فلسفی یعنی مفهوم هستی، هستی‌ها و موجودات نه در هستی که تنها با هستی یافت می‌شوند. نمی‌توان گفت «تصور کن مکانی را که نباشد!» در حالی که این سخن مألوف را با ملاحظه هستی‌ها و موجودها می‌توان گفت: «تصور کن هستی را که نباشد.»

هیچ‌گاه ماهیت و چیستی مکان از هستی جداشدنی نیست. براستی ذات مکان چیست؟ اگر ذات آتش در این است که تحت شرایط یکسان به همان شیوه می‌سوزاند، ذات مکان چیست؟ حدوث طبیعی که همواره به یک روال متعین شده است، درباره مکان چگونه صدق می‌کند و چگونه می‌توان گفت که چیزی موافق با طبیعت مکان دوباره پدید آید؟ روشن است که اشیای مکانی مصادیق مکان نیستند؛ چه مکان تکرار

نمی‌شود؛ مکان بسط می‌یابد، اما تکرار نمی‌شود؛ مکان طبیعت یا فیزیس physis نیست. مکان بیش از هر چیز با حدوث event/ Ereignis نزدیک است، اما با این تمایز که نه «تاریخ وجود» Seinsgeschichte که «مکان وجود» Seinslocus است.

ما درباره معنی واژگان «مکان» کمترین تردید را از خود بروز می‌دهیم و در برابر، یقین داریم که واژه مکان و اصل آن توخالی نیست، بلکه هیچ جای خالی در آن نیست. کانت در رساله تنها استدلال ممکن می‌پرسد: آیا مکان و امتداد، کلماتی توخالی‌اند یا این که براستی به چیزی اشاره می‌کنند؟ اگر مکان وجود نداشته باشد یا دست‌کم به عنوان برآیند چیزی موجود در نظر گرفته نشود [کلمه] (مکان) به هیچ وجه به چیزی دلالت نمی‌کند.[۱]

برای کانت، مکان اصل نخستین و مطلق صوری جهان محسوس است که نه تنها به لطف آن موضوعات جهان پدیده‌هایی‌اند، بلکه فراتر از آن، این‌که مکان در ذات خود چیزی جز امر واحدی نیست که تنها همه اشیایی را دربر می‌گیرد که به نحو خارجی محسوسند. Omnia omnino externe sensibilia و بدین‌گونه یک اصل تمامیت Universitatis، می‌سازد؛ اصلی که چنان کلی است که نمی‌تواند بخشی از کل دیگری باشد.[۲] اصل صورت مکان، اصلی است که جواهر برپایه آن قرار دارد. صورت جهان معقول بر اساس امکان اجتماع جواهر در کنش متقابل واقعی با یکدیگر است که به کلی متعلق است که جهان نام دارد. این جهان از حیث ماده آن، مکانی نیست، یعنی نه از حیث ذوات جواهری مادی یا غیرمادی که متضمن آن است، بلکه آنچه در اینجا مراد است، جهان از حیث صورت آن است.[۳] با این همه، کانت در به رسمیت شناختن جوهریت این اصل که جواهر بر روی آن قرار دارد قصور می‌ورزد.

مکان چونان ماهیتی متقدم

اینک که هیچ تردیدی درباره هستی مکان نمی‌توان کرد و ماهیت مکان ضرورت تحقق خود را در ضمن دارد، می‌خواهیم این پرسش را مطرح سازیم که مکان در ذات خود چیست؟ آیا مکان به ویژگی ذاتی امتداد تعریف می‌شود یا به جهات دوگانه و سه گانه و یا غیر آن؟ مکان چیست؟ احکام مربوط به جهات ششگانه مکان موقوف به اصل بسط‌پذیری مکان است. حتی این که ما از جهات، مفهوم کلی داریم، منوط به اصل بسط‌پذیری مکان است. بدون این اصل نه مفهوم «جهت» امکان‌پذیر است و نه «جهات».

حتی اگر مکان با یک جهت برای مثال A متحقق می‌شد، می‌توانستیم بگوییم مکان بسط‌پذیر است اولاً و بالذات در جهت A (و یا بسط پذیر در امکان ضد آن بر خط مستقیم و یا در یک صفحه یا فضای منهای جهت A). بدون این ویژگی بسط‌یابندگی، مکان صرفاً در یک نقطه می‌ایستد و نابود می‌شود. حتی چنانچه آن طور که کانت می‌گوید نقطه حدمکان باشد، تعریف این حد به نحو سلبی به اصل بسط‌پذیری مکان باز می‌گردد. مواضع اشیا در جهان، چه این اشیا مادی باشند یا مادی نباشند، باز مبتنی بر اصل بسط‌پذیری است. حتی می‌توان گفت مکان همان بسط‌پذیری بدون نیستی و نقصان است. تنها با ابتنای بر همین ویژگی یعنی بسط‌پذیری، می‌توان مقوله زمان را در برابر مکان تعریف کرد. زمان آن بسط‌پذیری است که در آن بسط همراه با نیستی است و جهت کمال‌یابندگی در آن با جهت نابودکنندگی آن همسوست. در برابر ویژگی بسط‌پذیری مکان هیچ التزام ضروری با نیستی ندارد و جهت گسترش یابنده آن با جهت هستی مکانی همسوست. کانت دقیق‌ترین نقشه‌های آسمانها و تشخیص وضع ستارگان نسبت به یکدیگر را منوط به تشخیص جهت در مقایسه با دستهای انسان می‌داند،[۴] حال آن که همه چیز در مکان ممکن به بسط مکان است و چه انسان باشد یا نباشد، امکانِ جهت مؤخر و مبتنی بر امکانِ بسط است. تئوری نسبیت تبیینی بر همین اساس به وجود می‌آورد که اشیای مکانی مبتنی بر جهاتی است که در مقایسه وضع مکانی این اشیا ممکن خواهد بود.

با این تأکید تعیین جهات مبتنی بر دستها و بدن ما در حوزه جغرافیا نیز صادق است. جغرافیا و علم عملی ما از وضع جاها نافع نخواهد بود، مگر آن که ما با ارجاع مواضع متناظر اشیا به جهات بدن خودمان، به این اشیا در ترتیبی که قرار دارند جهت دهیم. مثلاً اینک در سالن همایش هتل شاه‌عباس چنانچه رو به جنوب داشته باشیم، دست چپ ما جانب پل و رودخانه و دست راست ما جانب دروازه دولت خواهد بود.

این تنها یک مفهوم مکان است؛ مکانی که با من حرکت می‌کند و به طور طبیعی با من متحد و ذاتی من است Sumphutos, sumpephukôs, sunousiômenos, kat'ousian, ousiôdês تنها نوع مکان نخواهد بود. جایی وجود دارد که من و دیگران در آن شریک هستیم. koinos جای دیگر، جای متحدث epeisaktos است، مانند جایی که در خانه دارم که وجود ثابتی ندارد و چنانچه خانه را ترک کنم، جای من محو می‌شود.[۵] وقتی اشیا جای خود را تغییر می‌دهند، نباید انتظار داشت جاهای قبلی آنها

حفظ شود. وقتی من جایم را تغییر می‌دهم، دیگر جای من، جای من نخواهد بود.[۶] این استدلال سیمپلیسیوس را می‌توان به مکانهای آینده تعمیم داد؛ چنانچه جایی باشد که به سوی آن می‌روم، آنجا نیز جای من نخواهد بود، چون آنجا نیز تغییر یافتنی است. در مورد اشیای جسمانی دیگر نیز این امر صادق است و به محض آن‌که آنها به مکان دیگر منتقل می‌شوند، مکان دیگر نیز باز مکان آنها نخواهد بود. پس با توجه به ضرورت ذاتی اشیای جسمانی می‌توان گفت در هیچ جا نمی‌توان به مکان این اشیا اشاره کرد و به عبارت دیگر، آنها مکان ندارند. مکان بدون ملاحظه اشیای مکانی وجود دارد، در حالی که آنها در مکان هستند، اما در واقع مکان ندارند. آنچه در واقع مکان دارد، خود مکان است.

«تمامی امتداد یا وضع ذاتی همواره به یک منوال می‌ماند، چه اجزا متحرک باشند چه ثابت. مکانی که این امتداد را یگانه می‌سازد و اندازه می‌گیرد، همواره همان است و با مکانی که تغییر می‌یابد فرق دارد، زیرا نه تنها اجزای آسمانی جایشان تغییر می‌یابد، بلکه کل نیز تغییر می‌یابد. به همین دلیل بدرستی می‌توان گفت که هم اجزا و هم کل مکان خود را تغییر می‌دهند، یعنی ترتیب و موقعیت‌هایشان را تغییر می‌دهند»[۷]. بالا و زیر و راست و چپ و جلو و پشت برای کانت جلوه‌هایی از مکانند که تعریف مکان را ممکن می‌سازند، اما خود تعریف‌بردار نیستند. چرا و چگونه کانت بالا و پایین و راست و چپ را بدون تعریف مکان و بالابتدا به‌نحو استقلالی امکان‌پذیر می‌داند؟ اگر چنین داعیه‌هایی بدون تأمل در امکان تحقق آنها ممکن است، چرا او اجازه نمی‌دهد تا همان مفهوم مکان بالابتدا تعریف و پذیرفته شود؟ بدون ذکر هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای کانت در جهت بودگی directionality کیف واقعی مکان می‌داند، در برابر لایب‌نیتس تسانخ و تجانس را که مبنای جای مشرح analysis situs می‌داند، اساس مکان می‌داند. تسانخ برحسب یکسانی اندازه است و یکنواختی در صورت. کانت در رساله جهات در فضا (۱۷۶۸) از دیدگاه لایب‌نیتس انتقاد می‌کند. به عقیده کانت در این دیدگاه، فضا چیزی جز نظامی از روابط و یا جای مشرح نیست. کانت به دو عامل عظم و صورت لایب‌نیتسی عامل در جهت بودگی را نیز می‌افزاید تا بتواند سرانجام به فضای فیزیکی مطلق که وجودی مستقل از ما دارد دست یابد. فضای محض چون موضوع ادراک حسی نیست قابل درک بی‌واسطه نیست؛ گرچه این فضا زمینه امکان احساس خارجی را به دست می‌دهد. ادراک این فضا یا مکان مع‌الواسطه و تنها پس از ادراک حسی جهت (پایین -

بالا، پیش ـ پس، راست ـ چپ) امکان دارد. به گمان کانت از آنجا که در جهت بودگی در ساختار طبیعت شناسانه (فیزیولوژیک) ما ریشه دارد، می‌توانیم سه بعدی بودن فضا را دریابیم و سرانجام مکان یا فضای محض را به دست آوریم. در جهت بودگی را می‌توان همان نسبت به فضای مطلق قلمداد کرد. در جهت‌بودگی بنیادی تجربه فضایی است که پایه کنشها و واکنشهای مکانی مانند همین نوشتن من است.

بنابر عقیده ارسطو که پیش از کانت به ویژگی جهت‌داری مکان پی برده بود، مکان دو بعد دارد. بعضی دیگر از مشاییان می‌گویند سه بعد دارد. در نظر داماسکیوس مکان متجانس است و می‌تواند بدون هیچ جسمی همچنان موجود باشد. داماسکیوس می‌پندارد مکان هیچ بعدی ندارد.[۸]

به عقیده سیمپلیسیوس مکان صرفاً ابعاد نیست، چرا که با آن چیزی که دارای ابعاد است، فرق دارد.[۹] در این خصوص باید گفت این درست است که مکان به ابعاد خود تعریف نمی‌شود، اما فرق مکان با چیزها و موجودات مکانی اساساً در این نیست که آنها ابعاد دارند (یا ندارند) بلکه در این است که آنها خود مکان نیستند و مکان دارند.

این پرسش مهم را اینک باید پاسخ دهیم که آیا امتداد تکرار فاصله‌هاست و آیا فاصله‌های مکانی فاصله‌های جسمانی است؟ سیمپلیسیوس نمی‌پذیرد که فاصله‌ای جسمانی وجود دارد که در فاصله مکان قرار می‌گیرد. استدلال او بر مبنای قبول جسمانیت مکان است و می‌گوید اگر دو جسم متوارد در عالم خارج ممکن نیست، دو فاصله نیز ممکن نیست[۱۰]. شاید این که او مکان را جسمانی می‌داند، از آن رو باشد که می‌پندارد جسمانی بودن مانع نفوذ و تداخل نیست[۱۱]. در حالی که اساساً مکان نه جسم است و نه جسمانی و فاصله از خصوصیات هستی شناختی مکان است، نه از خصوصیات مادی مکان. این فیلسوف فاصله را به یک ویژگی کمی تقلیل می‌دهد[۱۲]، و در حالی که فاصله به خودی خود کمی نیست، او حتی آن را جسمانی می‌داند.[۱۳] با این همه می‌گوید چنانچه متعلق جوهر مکان نباشد و جسم باشد، چون مکان فاصله و فاصله امری کمی است، پس یک جوهر (یعنی جوهر جسم) در عَرَض (یعنی مکان یا امر کمّی فاصله) قرار می‌گیرد که این سخن تهی و نادرست است[۱۴].

مسلم است که مکان چه جوهر باشد چه نباشد، جسم نیز نیست چرا که جسم نیاز به مکان دارد و چنانچه مکان جسم باشد، در اینجا دور تسلسل پیش می‌آید و مکان به مکان نیاز خواهد داشت. چنانچه مکان مطلقاً جسمانی نباشد، فاصله مکانی نیز جسمانی

نخواهد بود. پروکلوس می‌گوید فاصله یا چیزی هست یا چیزی نیست. اگر چیزی نباشد، همه حرکت وضعی از هیچ به هیچ خواهد بود؛ با آن که هر تغییر مستلزم چیزی است. اما اگر فاصله چیزی باشد یا باید جسمانی باشد یا غیر جسمانی و در ظاهر بی‌معناست که فاصله را غیر جسمانی بدانیم، زیرا مکان برابر است با آنچه در مکان است. اما چگونه یک جسم و یک چیز غیرجسمانی برابر باشند؟ بنابراین، مکان چنانچه فاصل باشد، جسمانی است. اما چنانچه مکان جسم باشد یا متحرک است و یا غیر متحرک و چنانچه متحرک باشد، به ضرورت جای خود را تغییر می‌دهد و بنابراین مکان دوباره مستلزم مکان خواهد بود. مکان غیرمتحرک نیز نخواهد بود. او نتیجه می‌گیرد مکان یک جسم تقسیم ناشدنی غیرمادی است.[۱۵] بنابراین، به رغم نظر او فاصل چون مکان غیرجسمانی خواهد بود. در برابر پروکلوس، سیمپلیسیوس می‌گوید سبب این که مکان محل اجسام است، نه به دلیل جسم بودن مکان آن، بلکه به دلیل غیرمادی بودن مکان است. ثوابت فوق جهان مادی غیرمادی‌اند و این ثوابت مکان نیستند، بلکه نیازمند مکانند. پس مکان باید به سبب غیرمادی بودن محل اجسام باشد.[۱۶] اما این ماده است که نیازمند مکان است و غیرماده نیازمند مکان نیست. بنابراین، مکان نیازمند مکان دیگر نیست؛ چه خود غیرمادی است.

باید گفت که در واقع هیچ فاصله‌ای وجود ندارد، بلکه یک جریان ضروری وجود دارد که صرف امتداد بدون هیچ حد و مرزی از طریق آن، اشیای ممتد امتداد یافته‌اند. خود با آنها امتداد یافته است، اما نه به این نحو که اشیا ویژگی خود را توسط چیز دیگری یافته‌اند و گویی با مشارکت در امتداد، امتداد یافته‌اند، بلکه به این نحو که امتداد گویی خود امتداد یافته و با آنچه امتداد یافته منتشر شده، امتداد می‌پذیرد. بنابراین، چنانچه امتداد قدری امتداد تحمیلی نیاز دارد، باید دوباره ملاحظه کنیم آن چه خواهد بود.[۱۷] اگر امتداد نامتمد است چگونه با آنچه ممتد است منطبق می‌شود؟ و چنانچه امتداد خود ممتد است، آن خود محتاج امتداد دیگری بدون حد و مرز خواهد بود. این است دلیل این که نباید تغییری از تغییر یا زمانی از زمان یا یک مقیاس از مقیاس وضع کنیم.... سیریانوس حکیم گفته بود: «ما باید آنها که چنین پرسشهایی را مطرح می‌کنند، به تأمل در حکم فیلسوفان پیر فراخوانیم و نه در پی تغییر یا ثبات ثبات یا جا یا بی‌جایی جا باشیم.[۱۸] بر این اساس، وقوع اشیا در مکان، که محض وجود است، هیچ از ضرورت مکان جدا نیست. شیء در مکان به تصادف ظهور می‌یابد، اما از سر ضرورت مکانی

خود. امکان شیء در مکان با ضرورت ماهوی مکان یکی است. عقیده نیچه درباره جهان که سامانمند نیست، بلکه در آشفتگی و هاویه است، درباره جهان مکان صدق نمی‌کند. هیچ آشفتگی در مکان نیست و برای همین است هنگامی که چیزی را گم می‌کنیم، به مکان بدبین نمی‌شویم و درباره آن تردید نمی‌کنیم. ضرورت مکانی، مکان همه بی‌قانونی‌ها، بی‌نظمی‌ها و هرج و مرج‌ها را از آن نفی می‌کند و این ضرورت غیرقابل مقایسه‌ترین ضرورت است. در برابر مکان، انسان دارای نیروی اراده تاریخی آکنده از آشفتگی است.

مکانیت را نمی‌توان همچون مادیت مخلوق خداوند دانست. آن مخلوق خداوند نیست، پس چه می‌تواند باشد؟ مادیت و جهان حسی به جهان مخلوق بازمی‌گردد. ماده و شیء مادی بهره‌هایی از هستی دارند و در هستی‌شناسی از این بهره‌ها سخن گفته می‌شود و حتی یک جزء؛ مادی و جسمانی بهره‌مند از هستی می‌تواند موضوع بحث فلسفی قرار گیرد. اما جای مکان در هستی و هستی‌شناسی و اشیای مکانی کجاست؟ آیا مکان یگانه موضوع فلسفه و یا نخستین اصل فلسفی است؟

مکان؛ جوهری پر از خود

همه اجسام یا بهتر بگوییم مکانیات جسمانی مشتمل بر تعداد معینی از عناصر ساده‌اند؛ در حالی که مکان و فضایی که آن اجسام در آنند، مشتمل بر بی‌نهایت جزء است. می‌توان گفت هر عنصری بخشی از فضا را اشغال می‌کند که باز هم تجزیه‌بردار است. بنابراین، هر جسم یک فضای مشخصی را پر می‌کند. با تجزیه اشیای مکانی از یکدیگر جزء مکانی حاصل نمی‌شود و بدیهی است که با مجموعه‌ای از اجزا، جوهری از اجزای مکان تشکیل نمی‌شود و تجزیه پذیری مکان به هیچ روی در برابر بساطت مونادهای طبیعی نیست.[۱۹] کانت می‌گوید هندسه‌دانان و متافیزیسین‌ها در درک اشغال فضا توسط اشیای مکانی بر خطا نیستند و تنها این گفته خطاست که بگوییم یک عنصر که در نهاد خود بسیط است، نمی‌تواند فضا را اشغال کند، بی‌آن که بساطت خود را از دست بدهد. آیا این سخن کانت بدان معنی نیست که هر جزء مکانی برای خود صورتی دارد که وحدت دارد و وحدت آن قابل تجزیه در مکان نیست، به رغم آن که مکان با تجزیه‌پذیری خود تعریف می‌شود. تنها بدین گونه می‌توان توجیه کرد که چرا اشیای مکانی و از جمله جزء بسیط مکانی یا موناد ـ که به نحوی از انحا از مقوله شیء مکانی

تلقی می‌شود ـ می‌تواند در مکانی قرار یابد؛ مکانی که به‌رغم تجزیه‌پذیری بالقوه خود این شیء جزوی و یا مونادی را تجزیه نمی‌کند. به عقیده کانت اگر ما بپذیریم که یک جوهر غیرمادی محضی وجود دارد که تقسیم‌ناپذیر است، آن مکانی را برای حضور بی‌واسطه خواهد داشت و این مکان حضور یک نقطه نخواهد بود، بلکه یک خود فضا خواهد بود. امکان چنین حضور غیرمادی از آنجاست که چنین جواهر غیرمادی پرکننده مکان نخواهد بود. eine Wirksamkeit im Raum, aber nicht dessen Erfülung. حضور مکانی آنها مانند حضور اشیای مادی نیست که حضور آنها در مکان مستلزم مقاومت خواهد است.[۲۰]

حضور مکانی آنها هیچ تعارضی با بسط موجودات جسمانی در فضا نخواهد داشت. این موجودات جسمانی‌اند که حتی کوچکترین جزء آنها فضا را پر می‌کند و بر این اساس، مزاحم یکدیگرند؛ مگر آن که آن موجود نقطه‌ای باشد که نقطه‌ها هیچ جزیی از فضا نیستند، بلکه حدود فضایند. «از آنجا که پر شدن فضا توسط یک نیروی فعال (نیروی دفع) پدید می‌آید، بنابراین تنها دلالت به فضای واقعی بزرگتر و نه تکثر اجزای مقدم موضوع را فعال می‌کند، و پر شدن فضا در تضاد با طبیعت صرف چنین موضوعی نیست.[۲۱] کانت نتیجه‌می‌گیرد که هیچ تناقضی وجود ندارد که بگوییم جوهر غیرمادی هر چند بسیط است، اما مکان را اشغال می‌کند einnehme بدون آن که آن را پر کند refülen یعنی مزاحمت برای جواهر مادی به وجود آورد[۲۲] و نمی‌توان گفت که آن جوهر غیرمادی ممتد است، همچنان که به اجزای ماده نیز نمی‌توان گفت.

چنانچه مکان را مادی بدانیم، تخالط ماده مکان با اجسام مکانی قابل توجیه نیست و با فرض ماده برای مکان و هم برای شیء مکانی راهی جز جداسازی مکان از جهان اشیای مکانی نمی‌ماند؛ در حالی که ماده مکان نمی‌تواند با صورت مکان در جایی باشد و ماده شیء مکانی با صورت خود در جای دیگر. مکان چیزی است و آنچه در مکان است چیز دیگری. چنانچه مکان را مطلقاً دارای ماده ندانیم تا ماده آن مزاحم با ماده شیء باشد، تنها یک مکان وجود دارد که موادگوناگونی با صورتهای گوناگون اشیا در آن متمکن خواهد بود. بدین معنی مکان یک صورت خواهد بود؛ چه هیچ وجه پذیرندگی یا آمادگی یا تحقق یافتنی ندارد و به طور مطلق متحقق است. مکان صورتی منحصر به فرد و غیرقابل قیاس با دیگر صور خواهد داشت؛ چه تنها صورتی است که نیاز

به ماده نداشته واز تحقق ماده پدیدار نشده و از آغاز هیچ جنبه استدراجی و استکمالی در آن وجود نداشته است. مکان صورت نامسبوق به ماده است، در برابر صور دیگر اشیای جسمانی و غیرجسمانی که به نحوی از انحا مسبوق به ماده است. منوط دانستن تحقق واقعی مکان به مادی بودن و دارای ماده بودن مکان امری عجیب است. مکان که در تحقق هیچ نیازی به هیچ ماده‌ای نداشته، چگونه به ماده این یا آن شیء مکانی بسته باشد؟ در ماده فی‌نفسه چه تحققی وجود دارد که مکان در فعلیت منوط به آن باشد؛ تحقق مکان را به ماده اشیای مکانی منوط دانستن، مستلزم فرض تقدم اشیای مکانی و ماده اشیای مکانی هر مکان است.

مکان در منطق هم برای شیء مکانی <A> و هم برای غیرشیء مکانی <B>(غیر آن شیء در مکان) مفروض و مقدر است. خارج و داخل شیء مکانی نمی‌تواند در مکان رخنه به وجود آورد. برای مکان حدود اشیا علی‌السویه است. هر چیز برای مکان آشکار است؛ در حالی که مکان در همه چیز نهان است. افزونتر این که این نهان‌بودگی مکان در هستی‌ها محدود به هستی‌های جسمانی و طبیعی نیست. جوهر مکان بر هیچ هستی مکانی محدود نمی‌شود. آن مرز اشیا را درمی‌نوردد و در درون آنها اتفاق می‌افتد، اما نه همچون حدوث هستی در اشیایی که پیش از حدوث نیستند. در حدوث مکانی هیچ چیزی از حیث مکان در نیستی نبوده تا به هستی در آید و سرانجام باز به نیستی رود. درمکان هیچ خروجی به جای دیگر نیست. مکان خود است و خود آن همان جوهر است. مکان هستی‌تر از هستی است. هستی می‌تواند در تقدیر به عنوان حدوث فی‌مابین دانسته شود و این فی‌مابین به نحو بی‌واسطه، واسطه میان مجموعه‌ای از مراکز وجود باشد.[۲۳] اما هستی مکانی در جوهر چیزی جز حدوث مکانی نیست. «فی‌مابین بودن» چنانچه بجز «فی‌مابین بودن» نباشد، متضمن معنی مکان است و بجز این مکان آن نیست که فی ما بین حادث می‌شود؛ چه مکان همان‌قدر در شیء دیگری رخنه دارد که در شیء.

کانت می‌پرسد بدون ملاحظه مقوله ذات مکان، حیازت einen Raum einnehmen مکان به چه معنی است؟ پاسخ او این است که اگر مکان هر شیء را به خود جذب می‌کند بدون آن که هیچ مانعی بر سر این انجذاب باشد، می‌توان گفت که در این مکان چیزی

وجود داشته، ولی هرگز توسط آن شیء حایز نشده و به تمکین در نیامده است.[۲۴] تنها در صورتی می‌توان گفت مکان پرشده است که در آن چیزی وجود داشته باشد که در برابر یک جسم متحرک که می‌خواهد همان مکان را اشغال کند مقاومت ورزد. اما این مقاومت نفوذناپذیری است undurchdringlichkeit و می‌توان گفت اجسام مکان را از طریق نفوذناپذیری پر می‌کنند، اما این نفوذناپذیری یک نیروی مقاوم است؛ چه آن فعلی است که در برابر نیروی خارجی قرار گرفته است.

ما می‌گوییم مکان مطلق تهی void absolute است، نه تهی مطلق absolute void چه می‌تواند پر باشد. مکان بالفعل مجرد یا تهی است و بالقوه پر. بالفعل‌بودن مکان در تهی بودن آن تمام می‌شود و این فعلیت تحققِ آن بالقوه پربودن نیست. مکان مطلقاً تحقق یافته است. مکان تهی از خود نیست، اما از هر چیز می‌تواند تهی باشد. اما شگفت این که تهی‌بودن ذاتی مکانی است، بدین نحو که این ماهیت تهی از شیء می‌تواند پر از اشیا باشد. می‌توان گفت مکان تهی لا به شرط است. تهی به شرط لا، یعنی آن مجرد تهی که هرگز با شیء پرشدنی نیست. اما تهی لا به شرط یعنی مطلق تهی که نه مشروط به وجود شیء و نه مشروط به عدم شیء است. این خصوصیت تهی بودن مکان از شیء است که نمایانگر رفع حدود از مکان شیء در مکان است. مکان هیچ حدی نمی‌شناسد؛ چه یک حد نیز می‌تواند همچون شیء تلقی گردد؛ همان‌طور که کانت می‌گوید برای ما هیچ‌گاه حدود شیء مکانی رفع‌شدنی نیست، اما این را نیز باید اعتراف کرد که شیء مکانی در خود مکان، فاقد حدود مکانی خود است.

جوهر چونان جهان

کانت در رساله ورودی[۱] مفهوم صورت را در تعریف جهان اخذ می‌کند. به عقیده او در این رساله صورت یکی از سه عامل است که مفهوم جهان مستلزم آن است. جهان مشتمل بر صورت یعنی تعامل پویای جواهر و تمامیت (کمال محض) و ماده است. چنانچه خواهیم دید، صرف مفهوم صورت در تبیین جهان مکانی راهگشا خواهد بود، بی‌آنکه به تعدد جواهر و تعامل آنها نیازی باشد. در بخش سوم این رساله، کانت به صورتهای جهان محسوس یعنی مکان و زمان می‌پردازد و اذعان می‌کند که مکان چون

زمان از تجربه حاصل نمی‌شود، بلکه در تجربه مفروض است. کانت مکان را صورت و شهود محض حسی قلمداد می‌کند و بدیهی است که این مکان دیگر مفهوم نمی‌تواند باشد که مستلزم فاهمه است؛ صرفاً شهود است و بس. اما شهودی که با مفهوم جهان درهم آمیخته است، آن شهود جهان نیست، اما از مفهوم جهان جداشدنی هم نیست.

در نظر هیدگر مکان نه شهودی به معنی کانتی و نه ذهنی و نه عینی است، بلکه «در عالم است از آن حیث که مکان با هستی ـ در ـ عالم که مقوم دازاین است کشف شده است». این‌جا مفهوم مکان از شهود جهان جداشدنی نیست. دازاین متمکن می‌سازد، یعنی به هستی‌ها جا تخصیص می‌دهد و جای آنها را تغییر می‌دهد. در برابر مکان خود را تنها به دازاین با تعلق خاطر آشکار می‌سازد و همچنان با کون مکانی یعنی جاهای قطعات وسیله مرتبط می‌ماند. به سبب این کشف و به دلیل این حضور کون مکانی، دستیابی انسان به یک دانش نظری از مکان محض ممکن می‌شود. ما صبح و شب با مکان مواجهیم و با آن که به نحو پیشینی در حیات روزمره ما حاضر است، اما بنیادهای هستی‌شناختی مکان و آنچه مربوط به پرسش‌های نظری درباره مکان است، در مرتبه‌ای دیگر قرار دارد. بدیهی است وقتی سخن از **جهان‌مکان** به میان می‌آوریم، به معنای این نیست که مکان همچون یک هستی ـ فرادستی عام و فراگیر از هستی‌های فرادستی مکانی باشد.

جهان هیدگر جهانی نیست که مجموعه‌ای از اشیای قابل شمارش یا غیرقابل شمارش، آشنا و ناآشنای در دسترس باشد؛ آن صرفاً حصر خیالی اضافه شده به مجموعه‌ای از اشیای مفروض توسط قوه تصور ما نیست. «جهان می‌جهاند، و بیش از قلمرو محسوس قابل ادراکی که ما خود را بدان خو داده‌ایم، از هستی بهره‌مند است». عبارات فوق نشان می‌دهد که هیدگر نیز جهان دازاین را به نحو اطلاق غیرمکانی نمی‌داند. جهان مکانی است و باید تأکید کرد بیش از آنچه درباره جهان صادق باشد که می‌جهاند، این مکان است که می‌مکاند. این مکان است که هر شیء و هر وجودی را با خود به هستی می‌آورد و بنابراین، یک سنگ همانقدر در جهان، مکان است که یک درخت یا حیوان و یا انسان.

اما هیدگر بوضوح می‌گوید: «یک تخته سنگ بی‌جهان است. گیاه و حیوان نیز به

همین منوال جهان ندارند.»[۲۵] این تنها بدین معنی درست است که انسان به جهان مکان خود آگاه است و دیگر موجودات مکانی از جهان مکان خود آگاه نیستند، والا اگر به راستی تخته سنگ بی‌جهان است، یعنی همانند خداست؛ چه خدا جهان ندارد. در جایی که حتی خداوند نیز در مکان می‌تواند باشد «علی‌العرش استوی»، اگر سنگ بی‌جهان است، پس در کجاست؟ سنگ در جهان مکان است و چه کسی را یارای اظهار این حکم بیخردانه است که «مکان جهان نیست؟» چنانچه بگوییم «مکان جهان نیست» یعنی همه این اشیای مکانی، زمین، خورشید، اجرام سماوی، کهکشانهای بزرگ و معادله‌های پراکنده انرژی در عالم همه هیچند و هیچ!

برخلاف عقیده هیدگر، ما به هیچ روی نمی‌توانیم در مکان بودنِ جهان اشیای مادی کمترین تردیدی داشته باشیم. اولاً همگان پیش از هر تعریف هستی‌شناسانه‌ای از عالم، درکی فطری از عالم داشته و دارند که بیش از هر چیز به مفهوم عالم مکانی نزدیک است. و ثانیاً اشیای مکانی، همین میز و صندلی و یا تریبون نیز با جهان - مکان place-world عینیت یافته‌اند و فرض بی‌عالم بودن اشیای مکانی توسط هیدگر مبتنی بر پیش فرض «جهان ـ انسانی‌شده» اوست. اشیای مکانی همان‌قدر در عالم مکانی‌اند که دازاین هستی ـ در ـ عالم نه کمتر و نه بیشتر.

بنا به عقیده هیدگر، علوم از حل مسأله مکان ناتوان است، زیرا در آنها عالمی که دازاین با تعلق خاطر در آن می‌زید، به یک عالم علمی، به طبیعت به عنوان زمینه علوم اثباتی تقلیل می‌یابد و آنچه «تودستی» است، سرانجام به یک موجود ممتد یعنی «صرفاً آن جا» کاهش می‌یابد. بی‌جهان خواندن اشیای مکانی، مهری است بر پایان تأملات عقلانی درباره مکان.

از سوی دیگر، هیدگر انسان یا دازاین را دارای جهان می‌داند، چون انسان در محضر هستی‌هاست و در آن قرار دارد. اشیای جهان به جهان انسان ضرورت و نزدیکی خاص آن را می‌بخشد. در حالی که ضرورت جهان انسانی یک ضرورت فی‌نفسه نیست، جهان مکان، جهانی است که ضرورت آن برخلاف ضرورت مندرج در جهان انسان، یک ضرورت از درون است. جهان مکانی است چون اشیای مندرج و موجود در آن بی‌هیچ غیاب و حجاب مکانی، در محضر یکدیگرند. چنانچه ما به چشم خود یک شیء را در

برابر شیء دیگر قرار دهیم، این شیء از فاصله‌ای معین دیگر قابل رؤیت نخواهد بود، اما این حجاب یک حجاب مکانی نیست، بلکه یک حجاب مربوط به رؤیت و یا عدم رؤیت شیء است. اشیای مکانی از حیث مکان فی‌نفسه، نه از یکدیگر دور و نه به یکدیگر نزدیکند. آنها از حیث مکان نه مانع و رادع و نه حجاب یکدیگرند؛ آنها صرفاً در مکانند.

مفهوم حضور و تقرر حتی در معانی متعالی آن با مفهوم مکان آمیخته است. وقتی می‌گوییم خدا در مسجد حضور دارد، به نظر می‌رسد این حضور با مفهوم شیء مکانی آمیخته می‌شود. به عبارت دیگر، امتداد مکانی با امتداد معنوی متحد و در عین حال متمایز جلوه می‌کند. باید اعتراف کنم که این اتحاد مختص به یک مکان خاص نیست. مکان روی خداست و به هر جا بروید، روی خدا همان‌جاست (تأکید از من) (کتاب مقدس قرآن: اینما تولوا فثم وجه‌الله ـ بقره، ۱۱۵). هیدگر می‌گوید «خداوند توسط معبد [که یک شیء مکانی است] در معبد حاضر است. این حضور خداوند فی‌نفسه امتداد و حدود ناحیتی به مثابه ناحیت مقدس است. به هر روی، معبد و ناحیت آن در یک امر نامحدود فانی نمی‌شود. این اثر معبد است که نخست خود را موزون درمی‌یابد و همزمان پیرامون خود وحدت طرق و نسبی را فراهم می‌سازد که در آن زایش و مرگ، طالح و طالع، پیروزی و ناکامی، دوام و نقصان برای موجود انسانی صورت سرنوشت می‌گیرد.»[۲۶]

در جهان مکانی، موجودات و اشیا بی‌هیچ پرده‌پوشی بر یکدیگر آشکارند. این ناتنگی و آشکاربودگی ناشی از آشکارگی مکان openness of place است. آشکار بودگی مکان مقید و مشروط به هیچ پیش فرض هستی شناختی نیست. ما نمی‌گوییم چون جهان مکان وجود دارد و هستی در آشکارگی است، پس جهان مکان در آشکارگی است. واقعیت این است که مکان در آشکارگی محض است؛ چه فیلسوفان بر سر مفهوم هستی و اصل آن به توافق برسند یا نه.

برخلاف مقوله زمان، مکان به هیچ روی تنگ نیست و به همین دلیل صرفاً در یک‌سو بسط نمی‌یابد. هیچ کس نمی‌تواند برای مکان حد و مرزی تعیین کند. مکان متناظر با شعور متعین و محدود قرار دارد و نه هستی آن امکانی و غیرضروری است.

مکان بالذات و فی‌الحقیقه تنگ نیست. مکان در وجود و در ماهیت بی‌حد و مرز و نامتعین است.

این‌که جوهر مکان یکی است، قابل چون و چرا نیست. مکان در بسط و کثرت آن در وحدت است و وحدت آن در کثرت. مکان در جوهر لایتناهی است، اما آن از مجموعه‌ای نامتعین پدید نیامده است. مکان لایتناهی در همه اشیای متناهی حاضر است و این بدان معنی نیست که همه اشیای مکانی لایتناهی‌اند. مکان یک شیء از مکان شیء دیگر متمایز با آن تمایز ندارد، بلکه مکان در این شیء یا آن شیء متمایز است. با مکان دیگری نیست تا بدانیم آن چیست. آنها که می‌گویند در برابر «مکان» «لامکانی» هست، تنها با زبان بازی می‌کنند. آنها گمان می‌کنند که مکان نیز همچون اشیای دیگر ضدی دارد و آن گاه به آن ضد نام «لامکان» می‌دهند، اما هیچ توجیهی مستدل بر وجود «لامکان» ارایه نمی‌دهند. آنچه درباره وجود موجودات غیرجسمانی استدلال شده است به هیچ روی گواهی وجود «لامکان» نیست. اولین پرسش ما درباره فرض لامکان این است: لامکان کجاست؟ و هر پاسخی باز دلیل بر مکان است. چنانچه در پاسخ اظهار شود «(لامکان) در مکان نیست»، این قضیه‌ای توتولوژیک است و چیزی را روشن نمی‌کند. و اگر پاسخ این باشد «لامکان» در جایی است چنین و چنانی ... این پاسخ نیز باز تأکیدی بر اصالت مکان است.

درباره مکان نمی‌توان گفت آن غیر از لامکان است؛ چه باز در تنگنای این پرسش گرفتار می‌شویم که لامکان کجاست؟ آنها که لامکان را به کمک تعابیر و اصطلاحات متافیزیکی و با تفسیرهای مدرسی از کتاب مقدس به فردوس برین یا جنت و بهشت نعیم تعریف می‌کنند، پیشاپیش آن را چونان مکان دانسته‌اند. این مکان البته مکان مقدس و متعالی است، اما به هر روی مکان است.

دازاین: هستی ـ در ـ مکان

دازاین انسانی یک هستی مکانی است. آن یک هستی ـ در مکان است و در ـ عالم ـ بودن دازاین منوط به در ـ مکان ـ بودن اوست. تجربه‌های عادی و روزمره ما همه گواهی بر هستی ـ در ـ مکان بودن دازاین است و از این تجربه‌ها وجود عالم انسان

مفروض می‌شود. بدون مکان عالم هیچ نقطه اتکایی ندارد؛ حتی نمی‌توان آن را با عبارت «فراخنای گنگ و مبهم» تعبیر کرد؛ چه همین تعبیر نیز تعبیری فضایی و مکانی است. دازاین در مکان بالعرض ساکن نیست، بلکه بالذات مکان سکونت را تعیین می‌کند. بدون ساکن بودن ذاتی انسان و دیگر موجودات مکانی در مکان اشاره به در ـ عالم ـ بودن ناممکن است. مکان قرار در ـ عالم ـ بودن است. واژگان اضافه «در» در فارسی به یک نسبت اضافی عام و مبهم اشاره نمی‌کند. همچنین آن صرفاً علامت تمایز درونی بودن و بیرونی بودن نیست. «در» بودن خود تعریف اولیه منطقی از مکان را بازگو می‌کند. هیدگر در خصوص هستی ـ در دازاین چنین می‌گوید: «هستی ـ در یک خصوصیتی نیست که دازاین گاهی آن را داشته باشد و گاهی نداشته باشد، و بدون آن همان‌گونه باشد که انگار با آن می‌تواند باشد. این نیست که انسان باشد و آن‌گاه به طریق خاصی، دارای نسبیتی ـ از ـ هستی به سوی عالم ـ عالمی که او خود بسته به موقعیت فراهم می‌کند ـ باشد. دازاین هرگز به تقریب هویتی نیست که گویی فارغ از هستی ـ در باشد و گاهی متمایل به داشتن نسبیتی به عالم باشد.»[۲۷] همچنان که مشهود است، دازاین همواره در نسبت با جهان است و هستی ـ در ـ که اساس مکانی هستی ـ در ـ جهان بودن است، به هیچ روی موقتی و نسبی نیست. می‌توان گفت در ـ جهان ـ بودن دازاین بدون ویژگی مکانی ـ در ـ بودن همچون تخم‌مرغی توخالی است. بدین‌گونه مواجهه دازاین با اشیای فرادستی همچنان که با اشیای تودستی جز از طریق درک مکانی در ـ جهان ـ بودن امکان ندارد. مواجهه و آشنایی دازاین با هستی‌ها چه به نحو تودستی و چه به نحو فرادستی به معنی یافتن مکان آنهاست.

دازاین اول جاها را می‌یابد، بعد مکانها را. مکان این مکان در همان لامکانی است: برای ما مفروض است نه از آن جهت که ما موجودات مکانی ـ جغرافیایی هستیم، بلکه از آن رو که با قطعات گوناگون وسیله‌ای سر و کار داریم که با کلیتهای ابزاری جاهایی را متصرف می‌شود. در نظر هیدگر «هستی اندر» یا «هستی در» که در توضیح دازاین به کار می‌آید، به معنی مکانی نیست. البته هستی‌هایی اندر عالمی مکان دارد، اما مکان خود عالم نیست، بلکه به نحوی به عالم تعلق دارد. در تحلیل ساختار هستی شناسانه هستی‌های اندرعالمی به این حقیقت پی‌می بریم که انسان نزدیک به چیزهاست و چیزها

نزدیک به انسان. چیزها دردست انسان قرار دارد، چراکه با ویژگی انسانی دازاین همه چیزها باید نسبت به انسان قریب و بعید باشد. هر چه چیزی نسبت به انسان نزدیکتر، آن چیز قریب‌تر و هر چه از انسان دورتر آن چیز بعیدتر. در واقع، این انسان نیست که در مکان قرار دارد، بلکه این مکان است که در انسان و فعالیتهای او قرار دارد. بر اساس این تلقی، مکان دیگر یک مکان هندسی و یا جغرافیایی نخواهد بود؛ این مکان نه زمینی است و نه آسمانی.

دازاین چونان هستی ـ در ـ عالم ستر از عالم برمی‌گیرد. از دیدگاه هایدگر این عالم را نباید عالمی جوهری، بدان‌گونه که در اسپینوزا می‌بینیم، پنداشت. این عالم با مکان نسبتی ندارد و گویی در مکان نیست. هستی‌هایی که در کشف عالم از آنها حجاب برداشته می‌شود، به هستی‌های مکانی تعریف و تبیین نشده‌اند. درست است که هیدگر مثالهایی را از هستی‌های مکانی همچون درخت، میز و صندلی می‌آورد، اما به هیچ روی آنها را به عنوان هستی‌ها و یا اشیای اصالتاً مکانی ملاحظه نمی‌کند. پیرو کانت، هیدگر بر این باور است که هستی‌ها در کون مکانی خود دست‌یافتنی نیستند، مگر این که دازاین خود متمکن سازد. «دازاین از کون مکانی یعنی از جای یک قطعه وسیله در ضمن یک زمینه ارجاعی و از طریق این زمینه از ناحیه‌ای که در آن این زمینه جایافته است، پرده برمی‌افکند. آنچه تودستی است در آغاز غیر ـ مکانی نیست، بلکه از پیش‌مکانی دارد که به لطف تقدیر ویژه خویش برای آن متعین گردیده است.»[۲۸] همچنان که آشکار است، در اینجا جا و مکان مورد بحث یک جا و مکان مهندسی و یا جغرافیایی نیست. اینجا جایی است که به یک قطعه وسیله در ضمن کلیت وسیله‌ای تعلق دارد. «همچنان‌که اشاره شد، دازاین به خود وسیله جا می‌بخشد و تخصیص جا می‌کند و هر هستی جای مخصوصی دارد که دازاین آن را آشکار می‌سازد.

دازاین به خود جا می‌بخشد و جا تخصیص می‌دهد و به وسیله نیز جا می‌بخشد و جا تخصیص می‌دهد، اما این «جا» جایی است که با هیچ پرسشی از فضای هندسی، جغرافیایی در یک‌جا قرار نمی‌گیرد. دازاین برای آنچه از هستی تودستی است جا باز می‌کند، اما این جای هستی‌شناسانه هیچ پیوندی با جای هندسی و یا جغرافیایی ندارد. بدین معنی این جا کاملا منتزع از عالم انسان ممکن بر روی زمین و جغرافیای انسانی

است. یک «جا»ی کاملا نوین که با «جا»یی که فهم متعارف و یا فهم علمی و فلسفی اجازه می‌دهد، فاصله‌ها دارد.

برای هیدگر جاplace به معنی محلی است که دازاین به وسیله می‌بخشد. چگونه؟ از طریق ترکیبهایی از وسیله‌هایی که برای کاری معین به کار می‌آید. بنابراین، جاها از یکدیگر متمایزند؛ چه وسیله‌ها با یکدیگر تمایز دارند. در تعبیر هیدگر جاها از حیث هندسی و یا جغرافیایی از هم متمایز نیستند؛ چه اتفاقاً آنها در یک مکان معین به هم مربوطند، بلکه از آن حیث متمایزند که قطعات وسیله ترکیبهای وسیله‌ای خاصی را در جاها پدید می‌آورند. از این حیث می‌توان گفت جاها نقطه‌های مجردی نیستند که فضا را اشغال می‌کنند، بلکه در نسبت با ابزارها و ترکیب آنها با یکدیگر پدیدار می‌شوند. دازاین و عالمیت، اساس روابط ارجاعی بین قطعات وسیله است که به نوبه خود مبنا برای جاهای گوناگون است. بر این اساس، هیدگر در این قول که مکان خالی بالابتدا وجود دارد، تردید می‌کند. دازاین نه تنها پیش از مکان است، بلکه اوست که اشیا را مکانی می‌سازد و مکان‌دهی دارد. هستی دازاین در مکان مبتنی بر روابط دازاین با اشیای «تودستی» است.

کون مکانی هستی ـ در دازاین باکوششهای قرب آوری و جهت بخشی و جادهی آن تعیین می‌شود. دازاین در مکان بودن است که بعد و دوری را نفی و محو می‌کند. چرا و چگونه؟ دازاین تنها هستی در عالم است که با «تودستی» ساختن هستی‌ها و بدین گونه نزدیک ساختن آنها به خود، فاصله راکه تعریف هندسی جا مبتنی بر آن است، از بین می‌برد. دازاین به طور تفصیلی «نزدیک سازی» و به طور اجمالی «دورسازی» یا فاصله را کشف می‌کند؛ چراکه دازاین نزدیک می‌سازد و دور بودن را می‌یابد و نه برعکس. سعی محال دازاین در نزدیک ساختن مطلق نقاط و مکانهاست.

پرسش از مکان جغرافیایی و آگاهی به آن، تنها پس از پرسش از جهان پرتعلق خاطر دازاین با دیگر هستی‌ها امکان‌پذیر است. بدین‌گونه دازاین هیچ‌گاه از مکان آگاهی تفصیلی استقلالی نخواهد داشت. در علم جغرافیا وقتی از «این جا» یا «آن جا» سخن می‌گوییم، مراد نقطه‌ای از مکان است؛ گر چه این مکان می‌تواند مسکونی یا غیرمسکونی، و به عبارتی انسانی یا غیرانسانی باشد. مکان «اینجا» یا «آنجا» یک هستی

کاملاً جغرافیایی و مکانی و به خود نزدیک است. «اینجا» همواره «اینجا» و به خود نزدیک است همچنان که «آنجا» نیز همواره «آنجا» و به خود نزدیک. این نکته بیان این حقیقت است که دازاین که یک هستی متمکن مکانی است نمی‌تواند، از حیث مکانی بودن اینجا یا آنجا از خود دورباشد. دازاین از آن حیث که متمکن مکانی است، به خود نزدیک است و بنا به ضروریات مکانی از یک نقطه و مکان دور و به یک نقطه و مکان نزدیک می‌شود. بدون ملاحظه این تمکن مکانی چگونه می‌توان معنی قرب و بعد را به نحو غیرانتزاعی دریافت؟ وجود فاصله‌ها و مسافتهای زمینی و قرب و بعد کشورها، شهرها و روستاها و مناطق مسکونی از یکدیگر، نشانه تحقق مکان جغرافیایی در تمکن مکانی دازاین است. همین امر که دازاین در پرتو تعلق خاطر فعال خود نمی‌تواند فاصله‌ها را حذف کند، به معنی سلطه و تقدم بی‌چون و چرای تمکن مکانی بر دازاین است. به عبارت دیگر، مکان دازاین را جا می‌دهد. اینجا بودن یا آنجا بودن است که هستی ـ در ـ عالم را تعیین می‌بخشد. این «جا» است که جادهی دازاین را معنی می‌بخشد. جا باید مفروض باشد تا جادهی میسر باشد. از آنجا که بدون پیش فرض جا، جادهی حامل هیچ معنایی نیست، پس جا پیشاپیش در دازاین وجود دارد.

پیرامون و محیط چیست؟ در هر ناحیه عالم دازاین دارای خصوصیاتی است که به جاها و مراتب آنها مربوط می‌شود: هیدگر این ویژگی یعنی ترتب جاها را محیط و پیرامونگی خوانده است. این دیگر همان محیط مبتنی بر فاصله‌های جغرافیایی نیست. این محیط مبتنی بر مراتب جاها بر اساس ابزارهایی است که انسان با آنها سر و کار دارد و عالم انسان مترتب از آنهاست. محیط همچون مکان معنی خود را از هستی‌ها اخذ می‌کند که در ـ عالم ـ بودن را معنی می‌بخشد. محیط جغرافیایی هستی‌های جغرافیایی را دربر می‌گیرد، در حالی که محیط مورد نظر هیدگر مترتب بر در ـ عالم ـ بودن آن است که مقدم بر آن است. محیط و مکان هر دو معنی خود را از هستی‌ها دارند و نه برعکس.

پی‌نوشتها

1. Immanuel Kant, "*The only possible argument in support of a domonstration of the existence of God*" (1763) in The Cambridge Edition of the Work of I. kant. Cambridge: Cambridge Univ. press, 1992. p. 125.

2. " Inaugural Disser tation" P. 398/ 2: 405.

3. *Ibid.*, P. 401/ 2: 407.

4. "Directions in Space", p. 367.

5. *Simplicius: Corollaries on Place and Time*, transeed by J.O. urmson, Ithaca, New York: Cornell Unic. Press, 1992. p. 4.

6. *Ibid.*, 632, 15.

7. *Ibid.*, 631-632

8. *Ibid.*, 601, 16-19

9. *Ibid.*, 622, 3-5.

10. *Ibid.*, 622, 15-20

11. *Ibid.*, 623, 10.

12. *Ibid.*, 622, 23.

13. *Ibid.*, 623

14. *Ibid.*, 622, 25.

15. *Ibid.*, 612, 1-20

16. *Ibid.*, 617. 33-38.

17. *Ibid.*, 634-635.

18. *Ibid.*, 635, 10-15.

19. "Natural Monadology", I: 480.

20. Dreams۳۱۱ .از آکسفورد ص

21. *Ibid.*, p. 311.

22. *Ibid.*,

23. William desmode. *Being And The Between* Albang: state university of New York press, 1995. p. 178.

24. "Inquiry concerning the distinctness of the principles of natural theology morality", 2: 287.

25. Basic Writings, pp. 170-71

26. Heidegger, M., *Basic Writings* . ed. D.F. krell, London: Routlege & Kegan Paul, 1977, p. 168.

27. Martin Heidegger. *Being and Time.* Trans J. Macq Uarrie and E. Robinson, Oxford: Basil Blackwell, 1962. Sect. 12. p. 84.

۲۸. جوزف. جی. کاکمانس: مارتین هیدگر؛ پیش درآمدی بر فلسفه او، ترجمه موسی دیباج، ص. ۷۵.

منابع و مآخذ

- Immanuel Kant, "The only possible argument in support of a demonstration of the existence of God" (1763) in *The Cambridge Edition of the Work of I. kant.* Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1992.

- Immanuel Kant," *Inaugural Dissertation*" in Ibid

- Immanuel Kant,"Directions in Space". in Ibid

- Immanuel Kant, "Natural Monadology". in Ibid

- Immanuel Kant, "*Inquiry concerning the distinctness of the principles of natural theology morality*", in Ibid

- Desmode, William . *Being And The Between* Albany: State University of New York Press, 1995.

- Heidegger.M. *Being and Time* Trans. J. Macq uarrie and E. Robinson, Oxford: Basil Blackwell, 1962.

- Heidegger.M. , Basic Writings. ed. D.F. Krell, London: Routlege & Kegan Paul, 1977.

- Simplicius: *Corollaries on Place and Time*, translated by J.O. Urmson, Ithaca, New York: Cornell Univ. Press, 1992.

- *Inaugural Dissertation, 1770*

به نـام آن‌کـه از تألیـف و تـرکیب
مـــعمّای جـــهان را داد تـــرتیب

دبستان ترجمهٔ تولدو؛ گذرگاه دانش مسلمانان به اروپا

محمّد حسین ساکت *

۱ـ تولدو در دست مسلمانان: نیم‌نگاهی به گذشته

پیش از آن که شبه جزیرهٔ ایبری (اسپانیا و پرتغال) به دست مسلمانان بیفتد، گوتهای باختری یا ویزگوتها (Visgods) بر آن فرمان می‌راندند. گوتها شاخهٔ بربری یا غیرمتمدّن (garbaric) ژرمن بودند که پس از سستی و ناتوانی امپراتوری رم در دههٔ نخست سدهٔ پنجم میلادی سر به شورش برداشتند. در سال ۴۰۹ میلادی، شبه جزیرهٔ ایبری به چنگ این قبیله‌های آلمانی افتاد و استانهای آن پاره‌پاره شد. بهرهٔ وَنْدالها (Vánda-los) استان جنوبی شبه جزیره به نام بتیکا (باطقه Bética) گردید.

در میانهٔ سالهای ۴۲۹ و ۴۳۵ میلادی، گروهی از وندالها به استان آفریقایی امپراتوری رُم ـ که امروز تونس و الجزایر را دربرمی‌گیرد ـ کوچ کردند. رمیها نتوانستند از پسِ جنگاوران گوتی (Goths) برآیند. بدین‌گونه، خاندانهایی از گوتها، پیش از آن که شبه جزیرهٔ ایبری به دست مسلمانان بیفتد، در اِفریقیّه (تونس) خانه گزیده بودند. تازیان مسلمان که به شبه جزیرهٔ ایبری گام نهادند، نام همان قبیله‌های گوتی وَنْدَلُس (Vándalos) را با اندکی دگرگونی بر آن سرزمین نهادند. بدین سان، سرزمین شبه جزیرهٔ

---

* پژوهشگر علوم اسلامی

ایبری که به دست مسلمانان تازی افتاد، اَنْدَلُس نام گرفت.

هنگامی که موسی بن نُصیر لخمی (م: ۹۸ ه / ۷۱۶ م) گشودن اندلس را به سردار دلاور بربری‌تبار خویش، طارق بن زیاد سپرد، طارق با سپاهی آمیخته از تازیان و بربرهای مسلمان شده به بندر سبته (Ceuta) در غرب اسپانیا رسید و بر فراز کوه کالپ (کالپی Calpe) دژی استوار ساخت که تا امروز جبل طارق (Gilbraltar) خوانده می‌شود. بندر سبته در ماه نیسان ۹۲ ه / می ۷۱۱ م به دست طارق افتاد. طارق در تنگهٔ طارق ساز و برگ اندکی برجاگذاشت و راهی شمال اسپانیا شد. در آن هنگام، رُدریگو رُودریک، (لَذیق Rodrigo) سرگرم پیکار با واسکُنها (بشکونس Los Vascones) بود. گوتها و فرانکها (Los Francos) پیوسته با هم جنگ و ستیز داشتند. همین که رودریگو شنید طارق به سوی شمال گسیل شده است، برای نبرد و رویارویی بسیج شد. پس از هفت روز جنگ جانانه در کنارهٔ رودخانهٔ تاندا (Tanda) ـ که تازیان آن را خندق نامیدند ـ در ۲۸ رمضان ۹۲ ه / ژوئیّهٔ ۷۱۱م لشکر رُودریگو از سپاهیان طارق شکست خورد و فرمانروای گوتی گریخت، ولی دیری نپایید که به دست نیروهای بربر / تازیِ مسلمان گرفتار آمد و کشته شد. با این پیروزی، طارق دروازه‌های اسپانیا را یکی پس از دیگری گشود. او از راه شمال آهنگِ شهر تولدو (Toledo) کرد و پس از پیمودن راهی دراز و پرنشیب و فراز و گذر از تنگه‌ها و گردنه‌ها و نبردی خونین، پایتخت گوتها ـ تولدو ـ را به چنگ آورد. تولدو از آن پس، طُلَیْطِله خوانده شد. هنگامی که موسی‌بن نُصیر در سال ۹۵ ه / ۷۱۳ م دوشادوش طارق، سردار پیروز خود، به طلیطله گام نهاد، دستور داد تا نخستین سکّه به دو زبان تازی و لاتین زده شود[۱].

با نگاه به آنچه نگاشته شد، نخستین باری که اسلام و مسیحیّت در غرب خود را رویاروی هم دیدند، هنگامی بود که آمیزه‌ای از نیروهای بربر و عرب، پس از پیروزیهای چشمگیر، امتداد رشته کوههای پیرنه را زیرپا گذاشتند و به جایی رسیدند که امروز فرانسه نام دارد.[۲]

۲ـ آمیختگی دو فرهنگ: زمینه‌ساز گفتگوی تمدّنها

دانش و فرهنگ یونانی به دست مترجمان و ویراستاران زبردست از زبانهای پهلوی،

یونانی، سریانی، لاتین و عبری به تازی درآمد و گسترش و بالندگی یافت. در این راستا، با دو فرایند روبه‌رو می‌شویم: یونانی به تازی در بغداد، در سده‌های سوم و چهارم هجری / نهم و دهم میلادی، و تازی به لاتین در اسپانیا و سیسیل در سده‌های ششم و هفتم هجری / دوازدهم و سیزدهم میلادی.

فرهنگ اسلامی در اروپا، حضور و ظهوری دیرپا داشته است. این فرهنگ فراگیر از میانهٔ سدهٔ چهارم هجری / نهم میلادی، دست‌کم تا سدهٔ یازدهم هجری / هفدهم میلادی پویا بوده است و در هر کجا اسلام گام نهاده است، گسترش یافته است. دانش پژوهان راهی سرزمینهای دور و نزدیک می‌شدند تا با استادان برجسته دیدار و گفتگو کنند. درست است که امیران اندلس هیچ‌گاه خلافت عبّاسی بغداد را به رسمیّت نمی‌شناختند، ولی پیوند فرهنگی میان شرق و غرب جهان اسلام جریان داشت. از اسپانیای اسلامی راهی شدن به سوی کانونهای دانش مسلمانان آن روز، یعنی مدینه، دمشق و بغداد کار سختی نبود. کتابهای مهمّی که در بغداد نگاشته می‌شد، پس از یکی دو سال به اندلس می‌رسید. در کنار این دادوستد فرهنگی، رفت و آمد بازرگانان مسلمان و پیوندهای سیاسی میان فرانسه و اسپانیا و شارلمان، امپراتور فرانسه، با هارون‌الرّشید، خلیفهٔ توانمند عبّاسی، راه را برای آمیختگی فرهنگی میان مسیحیّت و اسلام هموار ساخت.[۳]

دو فرهنگ رنگارنگ اسلامی / تازی و گوتی / فرنگی بیش از هفت و نیم سده با هم پیوند و خویشاوندی تنگاتنگی پیدا کرده بودند. اکنون بیش از پنج سده از فرمانگزاری مسلمانان برگرانادا (غرناطه Granada) می‌گذرد. تولدو اهمّیّت خود را از دست داد و در سال ۴۷۸ هـ/ ۱۰۸۵ م. به دست پادشاه کاستیل (قشتاله Cestilla)، آلفونس ششم (Alfonso VI)، از چنگ مسلمانان بیرون آمد. درست است که سال ۸۹۷ هـ / ۱۴۹۲ م. جدایی فرجامین دو فرهنگ اسلامی / فرنگی دانسته شده است، ولی این گسستگی راه را بر تجربهٔ شیفتگیِ سترگِ دستاوردها و نشان‌پذیری فرهنگ چیرهٔ اروپایی از فرهنگِ زرین اسلامی در سده‌های گذشته نبسته است. این شور و شیفتگی در جهان غرب ریشه دوانیده است و به رویش شاخهٔ نوینی از دانش زیر نام «پژوهش اندلسی» (Andalusian Studies) انجامیده است[۴].

۳ـ دوگونه برداشت

از هنگام سامان گرفتگی مطالعه و بررسی فرهنگهای شرقی در آغاز سدهٔ نوزدهم، پژوهش دربارهٔ اسپانیای اسلامی (اندلس) به‌گونه‌ای سنّتی و گسترده در چهارچوب کار خاورشناسان گنجانده شده است. در قلمرو پژوهشهای خاورشناسی و اسلام‌شناسی، دامنهٔ کار بر روی فرهنگ اندلسی به دست تاریخدانان و ادیبان، سرشت و گونه‌ای دوگانه و جداگانه یافته است و با نگاه به کشاکش پیگیر و پیوستهٔ آن با مسیحیّت و نشان‌گذاری اسلامی‌اش بر اروپا، با آنچه در شرق جهان اسلام و خاورمیانه روی داده است، گونه‌گون و جدا می‌نموده است. در این میان، نه تنها خاورشناسان و اسلام‌شناسان که تاریخنگاران اسپانیا و هنر و ادبیّات اسپانیایی به پدیداری و آفرینش نگاشته‌هایی دراین‌باره، با بررسیها و جستارهایی از این دست گرایش یافته‌اند و همواره از سرشت شرقی اسپانیا سخن گفته‌اند.

۴ـ رهیابی دانش مسلمانان به اروپا

دانش مسلمانان از سه رهگذر به اروپا راه یافته است: تولدو (طلیطله)، سیسیل (صقلیّه) و سوریّه (شام). اکنون، نمودار شده است که جنگهای صلیبی در این رهیابی چندان نقشی نداشته است.[۵] دربارهٔ نشان‌گذاری دانش مسلمانان بر اروپا، باید گفت که ۹۰ درصد پژوهشها به دست خاورشناسان و کارشناسان غربی انجام گرفته است. اینان با کششهای دینی، سیاسی و بومی‌گرایی کوشیده‌اند تا سهم فرهنگ و تمدّن اسلامی را در جوشش، رویش و گسترش جنبش نوزایی دانش و هنر اروپا (رنسانس) کم‌رنگ نشان دهند. از پایان سدهٔ گذشته به این سو، در پرتو پژوهشها و بررسیهای پررنج و شکیبْ‌سوز و توانْ‌فرسای دانشمندان و پژوهشگران خاور و باختر زمین، سیمای راستینِ سهمِ سترگ و بسزای اسلام در بیداری اروپای سدهٔ سیزدهم میلادی به نمایش درآمده است. برای شناخت بهتر پیوندهای فرهنگی شرق و غرب و آگاهی از فرایند نوزایی دانش و هنر در اروپا از یک سو، و آغاز گفتگوی تمدّنها و هموارسازی زمینه‌های صلح و آشتی میان ملّتها از سوی دیگر، به سخن مونتگومری وات (W.M.watt) انگلیسی، غرب باید وامداری‌اش را به فرهنگ و تمدّن اسلام به اقرار بنشیند و دریابد که پنهان‌کاری و

سرپوش نهادن بر واقعیّت تاریخی و معرفتی نشانهٔ غرور دروغین و ساختگی است.[۶]

۵ـ رواج زبان تازی در اسپانیا

دیری نپایید که زبان تازی در اسپانیا رواج یافت. بدرستی نمی‌دانیم که از چه هنگامی کلیسای اسپانیایی ترجمهٔ کتابهای مقدّس (انجیل‌ها) و دینی را از لاتین به تازی گریزناپذیر دانست. همین اندازه می‌توان گفت که زبان تازی به عنوان زبانِ فرایندِ فرهنگی، اگر نگوییم برای همه، دست کم برای بیشترینهٔ مسلمانان و مسیحیان، به چهرهٔ زبان رسمی درآمد. گونه‌گونی و شمار ترجمه‌های انجام‌گرفته از کتابهای مقدّس به تازی در دست‌نگاشت‌های برجامانده هنوز هم شایان نگرش و شگفت‌آور است.[۷]

گرایش به زبان تازی و آموزش آن در اندلس به جایی رسید که آلْبَروِ قرطبی (Alvaro de cordoba) از شیفتگی و شور جوانان مسیحی در یادگیری زبان و ادبیّات تازی شگفتی می‌نماید و با دریغی دردناک فریاد برمی‌آورد که: «اکنون جز روحانیان مسیحی کسی نیست که شرحهای لاتینی نگاشته شده بر انجیلهای مقدّس را بخواند. امروز مسیحیان زبان خویش را از یاد برده‌اند و در حالی که در میان هزارتن یک تن نمی‌توان به سختی پیدا کرد که به دوستش نامه‌ای بی‌اشتباه بنویسد، ولی به زبان تازی چنان زیبا می‌نویسند و شعر می‌سرایند که از خود تازیان هنرمندانه‌تر و زیباتر است».[۸]

۶ـ شهروندان مسیحی اندلس: مترجمان تازیان مسلمان

اصطلاح مُستعرِبان (Mozarabes) در پژوهشهای اندلسی، نامی آشناست که می‌توان آن را «تازی وشان» یا «تازی‌گونان» ترجمه کرد. بیشتر تاریخنگاران و از آن میان فرانچیسکو خاویر سیمونه (F.Javier Simonet)، مستعربان یا تازی‌وشان را همهٔ مسیحیانِ اسپانیایی گوتی تبار می‌داند که با نگاه داشتنِ کیش خویش در کنار مسلمانان و در سرزمین زیر فرمانِ حکومت اسلامی می‌زیستند. همچنین، به همهٔ مسیحیانی که در سرزمین زیر فرمان اسلامی، از همان آغاز گام نهادن اسلام، ماندند، خواه تازی‌وش گردیدند یا نه، مستعرب می‌گویند. تازی‌وشان اندلسی در جاهای همگانی به زبان تازی سخن می‌گفتند و جامهٔ مسلمانان بر تن می‌داشتند.[۹]

بسیاری از مستعربان یا تازی‌وشان در تولدو می‌زیستند و از آزادی دینی / حقوقی برخوردار بودند. در دادرسی امتیازهایی به مستعربان یا مسیحیان اندلسی داده شده بود. در هر کدام از مرکزهای مستعربان کوچ‌نشین یک اسقف به ادارهٔ کارهای دینی‌اش می‌پرداخت که ناظر (Iudex) خوانده می‌شد. دادرسی مسیحیان با کسی بود که مسلمانان او را قاضی عجم (Cadi de los achamies) یا دادرس ناعربان می‌نامیدند. احکام دادگاهها به زبان رمی یا رُمانسی (کاستیلی ei romance) اصدار می‌یافت که آمیزه‌ای بود از لاتین و تازی. مسلمانان اسپانیایی و مسیحیان (تازی‌وشان) به این زبان سخن می‌گفتند.

نمایندگان و فرستادگان سیاسی امویانِ اندلس، در دیدارها و گفتگوهای خویش با قدرتها و مقامهای مسیحی از شهروندان ترسایی (مسیحی) و بویژه روحانیان، که در زبان و فرهنگ لاتین آگاهی و دانش بیشتری داشتند، بهره می‌گرفتند. برای نمونه، به نام ریکیموندو (Recemundo) برمی‌خوریم که تازیان او را ربیع‌بن زید اسقف می‌خواندند. ربیع از سوی عبدالرّحمان ناصر (م: ۲۵۰ هـ. / ۹۶۱ م.) به عنوان فرستادهٔ امیر به نزد اُتّوی اوّل (هوتو Otto 1) امپراتور آلمان روانه شد. چنین گروهی از مترجمانِ آماده و دست به کار در اروپا ـ شمال پیرنه ـ وجود نداشت. شاید در دربار پادشاهی کوچک اسپانیای مسیحی و در کاتولونیا (قتلونیه Catolonia) کسانی بودند که به زبان تازی سخن می‌گفتند. در جای دیگر اروپا سراغی از زبان تازی پیش از سدهٔ پنجم هجری / یازدهم میلادی در دست نیست.

۷ـ کتابخانهٔ تولدو: پایگاه گردآوری و نشر دانش مسلمانان

گوتهای غربی میراث فرهنگی / علمی برجا نگذاشته بودند. تا چند سال پس از آمدن مسلمانان به اندلس، این سرزمین استان دورافتاده‌ای بود که تازیان و بربرها بر جمعیّت آنجا فرمان می‌راندند. اندلس در جهان اسلام بتدریج به چهرهٔ یک کشور فرهنگی / علمی درآمد. مردم اندلس در آغاز بر مذهب اوزاعی (م: ۱۵۷ هـ / ۷۷۴ م) بودند که پیشوای مردم شام بود. کم‌کم گرایش به مالک‌بن انس (م: ۱۷۹ هـ / ۷۹۵ م) در میان تازیان مسلمان اندلس افزونی گرفت. در روزگار هشام بن عبدالرّحمن (م: ۱۸۰ هـ /

۷۹۶ م)، مذهب مالکی به اندلس پاگذاشت و جای دبستان اوزاعی را گرفت. عالمان مالکی نفوذ و کارایی فراوانی به دست آوردند. دادرسان و رایزنان از میان همین عالمان برگزیده می‌شدند. امیران اموی قرطبه برای ثبات بخشیدن به کشور لرزان و آشفته از عالمان مالکی به عنوان یک نیروی سیاسی بهره می‌گرفتند.

در واقع، سدهٔ چهارم هجری / دهم میلادی سپیده‌دم فضای سیاسی و فرهنگی نوین اندلس به شمار می‌آید. در روزگار فرمانروایی عبدالرّحمن سوم، نامور به خلیفه ناصر (۳۰۰-۳۵۰ ه / ۹۱۲-۹۶۱ م)، رفت و آمدهای دانشمندان از شرق جهان اسلام به اندلس افزونی گرفت. این خلیفه و پسرش حکم دوم (مُستنصربالله: رمضان ۳۵۰ - صفر ۳۶۶ ه / اکتبر ۹۶۱ - سپتامبر ۹۷۶ م) دوستدار دانش و هنر بودند. اندلسیان به بغداد می‌رفتند و هنگامی دراز برای آموزش و کاربرد پزشکی در آنجا می‌ماندند و در بازگشت، نه تنها کتابهای شرقی فراوانی با خود می‌آوردند، بلکه فرهنگ علمی و فلسفی و آموزش پزشکی سدهٔ میانه‌ای در اسلام را نیز به همراه داشتند. پیوندهای سیاسی کنستانتین (Constantio)، امپراتور بیزانسی در سال ۲۳۸ ه / ۹۶۹ م با اتو (Oton)، پادشاه اسلاو (صقالبه) و آلمان، در گسترش پیوندهای علمی نقش داشت.

کنستانتین هفتم، نامور به پورفینی چینیت، نماینده‌ای نزد عبدالرّحمن سوم فرستاد. در میان پیشکش‌های امپراتور، دست‌نگاشت کتاب مایهٔ پزشکی (Materia Medica) به خامهٔ دیوسکورید (دیوسقوریدس Dioscoride) دیده می‌شد که تصویر رُمی گیاهان با متن یونانی را دربرداشت. چون در قرطبه کسی یونانی نمی‌دانست، خلیفه عبدالرّحمن سوم از امپراتور خواست تا کسی را که به لاتین نیز آشناست، به قرطبه بفرستد. کنستانتین به سال ۳۴۰ ه / ۹۵۱ م کشیشی مسیحی به نام نیکولا (Nicolas) را به دربار عبدالرّحمن سوم (خلیفه ناصر) گسیل داشت. این کشیش یونانیدان به همدستی پزشکان نامبردار قرطبه و بویژه حدای بن بشروط یهودی توانست ترکیبهای دارویی را از روی این کتاب شناسایی کند. پیداست که اندلسیان در آن هنگام از ترجمهٔ مایهٔ پزشکی دیوسقوریدس به زبان تازی، که استیفان بن باسیل در روزگار متوکّل عبّاسی انجام داده بود، چیزی نمی‌دانستند و از ترجمهٔ دیگر به دست حسّان ناتلی، استاد ابن سینا در ۳۷۴ ه / ۹۸۵ م نیز آگاهی نداشتند.[۱۰] برای نخستین بار، به دستور عبدالرّحمن سوم در قرطبه

کتاب تاریخ جهان اُروسیوس (Orosius) از لاتین به تازی درآمد که آن را تاریخ هروشیش *(Historia of Orosius)* می‌خواندند.[۱۱]

پس از عبدالرّحمن سوم، پسرش حَکَم دوم با لقب مستنصربالله (رمضان ۳۵۰ - صفر ۳۶۶ هـ / اکتبر ۹۶۱ - سپتامبر ۹۷۶ م) به خلافت رسید. حَکَم دوم مانند پدرش عبدالرّحمن هوادار دانش و دانشیان بود و شیفتهٔ کتاب. هنگامی که حکم دوم هنوز خلیفه نشده بود، برای برپایی کتابخانهٔ همایونی که در کاخ قدیم یا الخضراء (Alczar) و در سمت شرقی جامع کبیر قرار داشت، بسیار کوشید و هزینه پرداخت. حکم دوم کسانی را داشت که از گوشه و کنار سرزمینهای اسلامی برایش کتاب می‌خریدند. رونویسان در قرطبه از آن دست‌نگاشت‌ها رونوشت‌هایی فراهم آوردند. ابن حزم اندلسی (م: ۴۵۷ هـ / ۱۰۶۴ م) گزارش می‌دهد که هر جلد از فهرست ۴۴ جلدی این کتابخانه پنجاه برگ داشت.[۱۲]

روزگار فرمانروایی حکم دوم سدهٔ زرین اسپانیا در آموزش و دانش پژوهی دانسته شده است. در آن روزهای تیره و خفتگی اروپا، قرطبه کانون تکاپو بود. دانشگاه قرطبه در کنار جامع کبیر، که به دست عبدالرّحمن سوم ساخته شده بود، به وسیلهٔ حَکَم دوم (مستنصربالله) پایه‌گذاری شد و به الازهر قاهره و نظامیّهٔ بغداد پهلو می‌زد. اوقاف سرشار این پژوهشکده استادان و دانشجویان فراوانی را از سراسر اروپا، آسیا و آفریقا راهی قرطبه می‌ساخت. کتابخانهٔ بزرگ همایونی، دربردارندهٔ کتابها و دست‌نوشتهای کمیاب و گرانبها، پیوستِ دانشگاه قرطبه بود.[۱۳]

دبستان ترجمهٔ تازی را عبدالرّحمن سوم در قرطبه پایه‌گذاشت که کتابها و رساله‌های علمی و فلسفی فراوانی از لاتین، یونانی و عبری به تازی درآمد. از این گذشته، کتابهایی که در بغداد و دمشق به تازی درآمده بود، به قرطبه رسید. حکم دوم مانند پدرش عبدالرّحمن سوم هوادارِ دانش، دانشیان و کتاب بود. هشام دوم، پسر حکم و دیگر فرمانگزاران کوچک نیز هواداری‌شان را از دانشمندان و دلبستگی‌شان را به کتاب نشان می‌دادند.

بی‌گمان، پدیداری آشوب بزرگ قرطبه در پایان سدهٔ چهارم و آغاز سدهٔ پنجم هجری / دهم و یازدهم میلادی در جابه‌جایی کتابخانهٔ ارزشمند همایونی از شهر قرطبه

به تولدو نقش آفرین بود. سرانجام پس از بیست سال جنگ و ستیز داخلی و هرج و مرج (۴۱۰-۴۲۲ ه / ۱۰۱۱ - ۱۰۳۱ م)، نیروهای بربر در سال ۴۰۳ ه / ۱۰۱۳ م پایتخت امویان اندلس - قرطبه - را به چنگ گرفتند و کتابخانهٔ حکم نیز پراکنده شد. فرمانروایی متّحد امویان اندلس به پایان آمد و جای آن را حکومتهایی در پیرامون شهرهای استانی پیشین یعنی، اشبیلیه، طلیطله، بلنسیه، غرناطه، سرّقسطه (Saragossa) و بطلیوس (Badajoz) گرفت و ماندهٔ کتابخانهٔ حَکَم ارزان و پراکنده به سراسر کشور فروخته شد. محیط فکری و فرهنگی دولت - شهرها آزادمنشانه بود. قاضی صاعد اندلسی، اهل تولدو (م: ۴۶۲ ه / ۱۰۶۹ م) از سالهای ۴۵۹ - ۴۶۳ ه / ۱۰۶۶ - ۱۰۷۰ م اندلس چنین یاد می‌کند:

اکنون، سپاس خدای بزرگ راست که در روا دانستن آن دانشها (دانشهای دنیایی و قدیم) و روگردانی و خودداری از ممنوع ساختن دانشجویی از [آموختن] آنها، اوضاع و احوال بهتر است از آنچه پیشتر در اندلس بود.[۱۴]

صاعد طلیطلی بی‌درنگ می‌افزاید: خشکی و تعصّب پادشاهان فرنگی دربارهٔ این دانشها و فشار نیروهای مشترک (سپاه مسیحی) بر مرزها و سستی مردم در دفاع، شمار دانشجویان و استادان را کاسته است و آنان را در اندلس پراکنده ساخته است.[۱۵] این فشار در تولدو و سرّقسطه بیشتر احساس می‌شده است.[۱۶]

۸- دبستان ترجمهٔ تولدو: پرکار و پرتوان

بغداد، پایتخت عبّاسیان، در سده‌های سوم و چهارم هجری / نهم و دهم میلادی در ترجمه و انتقال دانشهای یونانی، ایرانی و هندی به چکادِ خود رسیده بود.[۱۷] کوشش‌ها و تکاپوهای خستگی‌ناپذیر علمی / فرهنگی دانشیان و مترجمان زبردست در بغداد به بار نشست و راه را برای برپایی و کار دبستان مترجمان تولدو یا طلیطله (Collegio de Tradutires Toledanus) هموار ساخت.

پیش از آغاز دوران بزرگ ترجمه در سدهٔ دوازدهم میلادی / ششم هجری کوشش‌هایی پراکنده و خُرد برای پیشبرد علوم انجام گرفته بود. برگه‌هایی در دست است که نشان می‌دهد کار ترجمه از تازی به لاتین در سدهٔ نهم میلادی / سوم هجری آغاز

شده است.[۱۸] با این همه، آنچه بیشتر پذیرفتنی است آن است که از سدهٔ دهم به این سو، ترجمه از تازی به لاتین در کاتالونیا (قتلونیه Catalonia) انجام گرفت.[۱۹]

با آن که در اندلس کانونهای دیگر ترجمه، به تکاپوهایی چند سرگرم بودند، ولی هیچ کدام به گرمی، پویایی و روشمندی و استواری کار دبستان ترجمهٔ تولدو نمی‌رسیدند. از همان آغاز، این دبستان در میان پژوهشگرانی که دربارهٔ تاریخ و فرهنگ اندلس کار می‌کردند، جای خود را به گرمی باز کرد و چشم و چراغ آنها شد.

نشر دانش مسلمانان به اروپا از دو رهگذر جنوب و شمال اندلس انجام گرفت. هنگامی که مُرابطون در پاسخ به چالش مسیحی، اندلس را به سال ۴۸۳ ه / ۱۰۹۱ م گرفتند، شمال آفریقا تا پایان پادشاهی غرناطه (گرانادا) در سال ۸۹۸ ه / ۱۴۹۲ م، که پیامدش کوچانیدن تبعیدیان اندلسی به مراکش و تونس بود، فرهنگ اندلسی را به گونه‌ای کامل پذیرفت. در اینجا به روند نشر دانش مسلمانان از سوی شمال اندلس کاری نداریم. آنچه اکنون به کار ما می‌آید، ناحیهٔ جنوب اندلس است. این تأثیرگذاری پس از دو رویداد بزرگ نظامی آغاز شد؛ یکی بازپس‌گیری تولدو به دست پادشاه لیون و کاستیل در سال ۴۷۸ ه / ۱۰۸۵ م، و دیگری گشودن سرّقسطه (سرگوسه) به دست پادشاه آراگون و ناوار در سال ۵۱۲ ه / ۱۱۱۸ م. این شهرها توانستند به یاری کانونهای دانش و در کنار کتابخانه‌ها و دانشمندان تازی و شهروندان مسلمان، یهودی و مسیحی به کار ترجمه از تازی به لاتین سامان بخشند.

کار ترجمه در تولدو از سالهای ۵۲۵ ه / ۱۱۳۰ م آغاز شد و به دست سراسقف دُن ریموندو اوّل (Don Raimundo) سازمان یافت. پس از بازپس‌گیری تولدو در سال ۴۷۸ ه / ۱۰۸۵ م، بسیاری از مسلمانان و مستعربان یا تازی‌وشان (مسیحیان و یهودیان) در آنجا ماندند. ریموندو اوّل سراسقف تولدو، از سال ۵۱۹ ه / ۱۱۲۵ م تا واپسین دم زندگی‌اش در سال ۵۴۶ ه / ۱۱۵۱ م دریافت که فرصت زرین و گرانبهایی در دستهای او گذاشته شده است؛ برای همین بود که دانشمندان را به آمدن به تولدو برمی‌انگیخت. در واقع، «دبستان ترجمهٔ تولدو» چیزی فراتر از «دانشگاه قرطبه» نبود.

۹ـ کوششهای پیشین

نخستین دانشمند مهمّ اسپانیایی که با دانش مسلمانان آشنا شد، جربرتِ اوریالی (Gerbert of Aurillac) است که بعدها به عنوان پاپ سِلْوِسْتر دوم Sylvester II برگزیده شد (م: ۳۴۹ ه / ۱۰۰۳ م). این کشیش در کلیسای «مریم مقدّس» (Santa Maria) در استان ریپول (Ripoll) کاتالونیا می‌زیست و از جنبش ترجمهٔ آنجا بهره‌ها گرفت و خود نیز نقش برجسته‌ای در این پیوند بازی کرد، زیرا شاگردان او دبستان لورن (Loraine) را پایه گذاشتند. دربارهٔ جربرت افسانه‌ای ساخته‌اند که چگونه او به قرطبه آمد و دختر یک مرد تازی مسلمان (Saracen) را فریفت و کتابهای پدر دختر را دزدید. چیزی دربارهٔ آموختن زبان تازی جربرت نمی‌شنویم، ولی آشکار است که کلیسای «مریم مقدّس» کتابخانهٔ خوبی داشت با ترجمه‌هایی از کتابهای علمی از زبان تازی. هرمان کونتراکتو، (Hermanus Contractus) کشیش مسیحی (م: ۴۴۶ ه / ۱۰۴۵ م)، وابسته به کلیسای «مریم مقدّس» بود. نگارش دو کتاب در اسطرلاب به هرمانِ آلمانی پیوند یافته است که جای دو دلی دارد.[۲۰] نشان‌گذاری دانش مسلمانان بر اروپا، بی‌گمان از همین روزگار به این سو درخور ردیابی است.

دستاورد همگی کوششها و تکاپوهای علمی / فرهنگی مسلمانان، مسیحیان و یهودیان در جاهای گوناگون اندلس در راستای سده‌های چهارم و پنجم هجری / دهم و یازدهم میلادی، دبستان ترجمهٔ تولدو بود. این دبستان، نمودارِ اوجِ جنبش علمی می‌نمود که دو سده پیش از برپایی آن، در اندلس آغاز شده بود.

۱۰ـ دبستان ترجمهٔ تولدو چگونه آغاز به کار کرد؟

در سدهٔ پنجم هجری / یازدهم میلادی، تولدو پایتخت یکی از حکومتهای کوچک، یعنی خاندان ذوالنّون (بنوذی النّون) گردید که بربری تبار بودند. در صفر سال ۴۸۷ ه / ۱۰۸۵ م، یحیی بن اسماعیل، ملقّب به قادر (م: ۴۶۸ ـ ۴۷۸ ه / ۱۰۷۵ ـ ۱۰۸۵ م) بدون جنگ و درگیری تولدو را به آلفونسوی ششم سپرد و به بلنسیه رفت. سرانجام، تولدو به چنگ پادشاه کاستیل، آلفونسوی ششم افتاد. ساکنان شهر که آمیخته‌ای از مسیحیان اسپانیایی، یهودی و تازیان مسلمان بودند، کیش خود را نگاه

داشتند و برخی هم به زور یا به دلخواه مسیحی شدند.

پس از گذشت نزدیک به پنجاه سال از فروپاشی تولدو به دست اسپانیاییها، سرپرستی اسقف‌گری این شهر در سال ۵۱۹ ه / ۱۱۲۵ م به دوش ریموندو افتاد. ریموندو دبستان ترجمهٔ تولدو را پایه‌گذاشت و تنی چند از مترجمان در آن دبستان گرد آمدند و آغاز به کار کردند. ریموندو، سراسقف تولدو و پایه‌گذار دبستان ترجمه، کار این کانون را به یحیای اشبیلی (John of Seville) ـ که در لاتین به ابن داوود نامبردار است تا از دیگر یحیاها جدا نماید ـ و دومینیگری گوندیسلاوی یا دومینگوگونزالز، (Domingo Gundislavi) سپرد و آنان را واداشت تا کتابهای ریاضی، ستاره‌شناسی، هیئت و فلسفه را از تازی به لاتین درآورند. یحیی که تازی و کاستیلی را بخوبی می‌دانست، از تازی به لاتین ترجمه می‌کرد. گوندیسلاوی به ترجمه از کاستیلی به لاتین می‌پرداخت و در همان هنگام می‌کوشید تا میان محتوا و باورهای مسیحی هماهنگی افکند. در این نخستین مرحله از پایه‌گذاری دبستان ترجمهٔ تولدو، نخستین ترجمه‌ها پدید آمد که کارشناسان آنها را «ترجمه‌های نخستینِ تولدو» نامیده‌اند. این ترجمه‌ها را مترجم یهودی، یحیای اشبیلی (Johannes Hispalensis)، نامور به ابن داوود (Avendeath)، انجام داده است.

دومین مرحلهٔ دبستان ترجمهٔ تولدو با آمدن جراردکریمونی، (Gerard of Cremona) مترجم ایتالیایی به این شهر آغاز شد. جرارد ـ که حنین‌بن اسحاق تولدو بود ـ تا دم مرگ (م: ۵۸۴ ه / ۱۱۸۷ م) در این شهر ماند و بیش از هشتاد کتاب در رشته‌های گوناگون از تازی به لاتین درآورد. به گفتهٔ هسکینز، «هرکجا ترجمه‌های جرارد مورد آزمایش قرار گرفته است، به گونه‌ای منطقی، دقیق و بسیار ادبی بوده است.»[۲۱] روجربیکن در نیمهٔ سدهٔ (RogerBacon) سیزدهم دربارهٔ جرارد کریمونی چنین نگاشته است:

«هرچند مترجم باید آشنایی کامل به موضوع و هر دو زبان داشته باشد، ... تنها بوئیثوس (Boethius) مهارت کامل به زبانها [یونانی و لاتین] داشت و تنها ماستر روبرت (Master Robert)، که گروسِتِست (Grosseteste) نام دارد، علوم می‌دانست. دیگر مترجمان معمولی مانند جرارد کریمونی، میشل اسکات، آلفرد انگلیسی و هرمان

آلمانی ـ که ما او را در پاریس دیدیم ـ هم در زبان و هم در علوم ناکام بودند.»[۲۲]

بیکن، که بر کار مترجمان خرده می‌گرفت، می‌افزاید که این مترجمان واژگان علمی لاتین را بخوبی نمی‌دانستند و آن واژگان را از اسپانیایی یا دیگر زبانها به‌کار می‌گرفتند و بدانها پسوندهای لاتین می‌افزودند.[۲۳]

جرارد کریمونی در میانهٔ سالهای ۱۱۶۰ و ۱۱۸۷ به‌کار سنگین ترجمهٔ کتابها و رساله‌ها پرداخت. جرج سارتن (G.Sarton) ۸۷ کار انجام شدهٔ جرارد را فهرست کرده است.[۲۴] جرارد از هر رشته کتابهای مرجع و سترگ را برای ترجمه برگزید. برای نمونه، قانون ابن سینا، منصوری رازی، کتاب جراحی زهراوی و کارهای جالینوس، و کتاب طلیطلی دربارهٔ درمانهای کوچک؛ در ستاره‌شناسی، مجسطی بطلمیوس و دیگر کارهای یونانی و تازی؛ در فلسفه کارهای اصلی ارسطو دربارهٔ طبیعیّات و شرحهای اسکندر افرودیسی و تمیستیتوس (Temistitus) و سپس کارهایی از کِندی و فارابی در منطق و روان‌شناسی. در همان هنگامی که جرارد سرگرم ترجمه بود، ابن‌رشد در راستای مرز قرطبه داشت شرحهای برجسته‌اش را بر ارسطو می‌نگاشت، ولی این کارها یا هنوز در زندگی جرارد نوشته نشده بود و یا در تولدو ناشناخته مانده بود.[۲۵] ابن سینا از رهگذر این ترجمه‌ها به ناباوری رسید. جرارد به همدستی آلفردِ مورلی (Alferd of Morly) به ترجمهٔ رساله‌های گوناگون کندی و فارابی پرداخت. کسانی که با سرپرستی و نظارت جرارد کار این ترجمه‌ها را برعهده داشتند، یا تازی تبار بودند و یا تازی‌وش (مُستعرب). برای نمونه، در این میان به نام گلیپوس (Gallipus) برمی‌خوریم که دگرگون شدهٔ نام غالب است.

بدین سان، دبستان ترجمهٔ تولدو در دومین مرحلهٔ خود دروازه‌ها را به روی اروپا گشود تا از دانش مسلمانان سیراب شود.

در اینجا نباید سهم سترگ دیگر کانونهای ترجمه در اسپانیا را از یاد ببریم. در سدهٔ ششم هجری / دهم میلادی و پیش از آن که یحیای اشبیلی و گوندیسلاوی به کار ترجمه بپردازند، هوگس دوسانتالّا (Huges de Santalla) به ترجمهٔ کتابهای علمی برای اسقف طرسونه ـ شهری کوچک در سرّ قسطه ـ دست یازید. در همان هنگام و همان منطقه، دو دانشمند دیگر از آن سوی کوههای پیرنه به نامهای هرمان دو دَلْماتی

(Herman de Dalmatie) و روبرت دو کِتّون (Robert de Ketton) با هم کتابهایی را در هیئت و هواشناسی ترجمه کردند، ولی پی‌یرِ محترم، اسقف طرسونه (Pierre Venerable) گرایشهای این دو را از کتابهای علمی به دانشهای دینی کشانید. پی‌یرِ محترم (م: ۴۸۷ ه / ۱۱۴۱ م) در سال ۵۳۶ ه / ۱۱۴۱ م، برای یک مأموریّت رسمی مهمّ به اسپانیا آمد تا میان آلفونسوی هفتم، پادشاه کاستیل و آلفونسوی اوّل، پادشاه آرائون، آشتی اندازد. پی‌یر دو دانشمند یادشدهٔ بالا یعنی هرمان و روبرت را با پول فریفت تا به ترجمهٔ ناقص و دگرگون یافته‌ای از قرآن مجید پردازند. این ترجمه در سال ۵۳۸ ه / ۱۱۴۳ م انجام گرفت و ستیز و دشمنی مسیحیان را بر ضدّ اسلام و آموزشهای آن برانگیخت. برخی برآنند که پی‌یر دو پواتیه (Pierre de Poitiers) دست به چنین کاری زد. با چنین ترجمه‌ای از قرآن مجید و کتاب کوتاه شده‌ای از آموزش پیامبر، نگاشتهٔ پیر محترم، سیمای زشت و ناپسندی از اسلام بر ضدّ حضرت مسیح (ع) به نمایش درآمد. اگر آگاهی و بینش ریموند در تولدو در برابر این تبانی و همدستی ویرانگر نبود، اروپا از اسلام زده و رمیده می‌شد. بررسی موضوعی و علمی قرآن به دست کشیش مسیحی دومینیک ریکولدو دومنتی کروس (م: ۷۱۹ ه / ۱۳۲۰ م) از تندی و تیزی این یورشها کاست، زیرا در راستای ماندنش در بغداد (از ۶۷۹ تا ۷۰۰ ه / ۱۲۸۰ ـ ۱۳۰۰ م) با روح تمدّن اسلامی آشنایی یافت.

از کانونهای دیگری که در انتقال دانش مسلمانان نقش داشت، بر شلونه (بارسلونا) بود. افلاطون تریولی (Plato of Trivoli) به همدستی ابراهام بار حیّ یهودی (Abraham bar Hiyya) به ترجمهٔ کتابهای هندسه و هیئت دست یازیدند. این نگاشته‌ها به تازی و برخی از آنها به عبری بود. گفتنی است که در آغاز سدهٔ ششم هجری / دوازدهم میلادی، جنبش بزرگ ترجمه در اسپانیا آغاز شد که به ترجمهٔ کتابهای تازی به عبری دست می‌زد. برخی از دانشمندان یهود در دومین مرحله به عبری می‌نگاشتند. ابن عزرا، نامور به ابراهیم جودیاس (Abraham Judaeus) از سرشناس‌ترین مترجمان در آن هنگام بود (م: ۵۶۳ ه / ۱۱۶۷). اکنون، می‌رسیم به سدهٔ هفتم هجری / سیزدهم میلادی و سومین مرحله از مدرسهٔ ترجمهٔ تولدو که ریشه و پیشینه از سدهٔ ششم ه / دوازدهم م داشت. میشل اسکات (M.Scot) در سال ۶۱۴ ه / ۱۲۱۷ م از تولدو

گذشت و در بیرون این شهر به ترجمهٔ کتابهای ارسطو و شرحهای ابن‌رشد بر آنها نشست.

در سدهٔ هفتم هجری / سیزدهم میلادی، ترجمه به دست کسانی مانند مارکوس (Marcos) و میخاییل اسکوتو (M.Escoto) (م: ۶۳۴ ه / ۱۲۳۶ م) ادامه یافت تا آن که روزگار آلفونسوی حکیم (Alfonso el Sabio) فرا رسید. آلفونسوی دهم یا حکیم (م: ۶۳۸ ه / ۱۲۸۴ م) مترجمان را به ترجمهٔ کتابهای علمی و تاریخی برانگیخت و بنیادها و آموزشگاههای عالی برپاساخت.

با پایان یافتن سدهٔ هفتم هجری / سیزدهم میلادی، کار جنبش ترجمهٔ تولدو به انجام نرسید، ولی کانونهای دیگر به همان پویایی و تکاپو و تواناتر، در دیگر جاها پاگرفت. جنبشی که در تولدو شکوفا شد، به دیگر کانونهای تازه مانند مون پُلیه، پاریس، شارتر، تولوز و رایمس (Reims) انتقال یافت. در کانون‌های ترجمهٔ انگلوساکسون، مترجمانی مانند آدلار از باث (Adelard of Bath)، روبرت کِتِنسیس (Robertus Ketensis)، آلفرد آنجلکوس (Alfredus Angelcus)، در دانیالِ مورلی (Danial of Morly) و پطروس آلفونسی (Petrus Alfonsi) پیدا شدند. در این کانونها ترجمه‌های رنگارنگی پدید آمد که تنها به زبان لاتین نبود، بلکه از تازی به زبانهای عبری و رُمی نیز درمی‌آمد.[۲۶]

۱۱ـ روش ترجمه در دبستان تولدو

با نگاه به کارهای انجام شده در دبستان ترجمهٔ تولدو، به این دستاورد می‌رسیم که برای لاتین گردانی نگاشته‌های تازی سه روش وجود داشت: الف) ترجمه از یونانی؛ ب) روش آمیخته و ج) روش مستقیم.

الف) ترجمه از یونانی: بی‌گمان، کتابخانه‌های اسلامی که در سرزمینهای اندلس به شکوفایی و بالندگی رسیده بود، نگاشته‌های یونانی را هم دربرمی‌گرفت. همان‌گونه که پیشتر گفتیم، برخی از فرمانروایان تازی / مسلمان اندلس در کار گردآوری کتابها و رساله‌ها از گوشه و کنار اروپا از هیچ کوششی دریغ نورزیدند. مترجمان در ترجمهٔ این کتابها به لاتین این‌گونه رفتار می‌کردند که کسی که در خواندن متن‌های کهن کارشناس بود، دست‌نگاشت را می‌خواند و مترجم دیگری که یونانی می‌دانست به ترجمهٔ شفاهی

می‌پرداخت و یک نفر نویسنده آن را می‌نگاشت. چه بسا پیش می‌آمد که لغزش یا دگرگونی در ترجمه از سوی خوانندهٔ متن یا مترجم شنونده و یا نویسندهٔ شنونده و یا هر سه تن روی می‌داد.

ب) روش آمیخته: در این روش، متن‌های تازی یک راست، همگی به لاتین درمی‌آمد. این کار با شرکت دوکس انجام می‌شد. نخستین ـ که بی‌گمان زبان تازی را بخوبی می‌دانست ـ ترجمهٔ متن تازی را به زبان کاستیلی ـ که زبان گفتاری و نه نوشتاری، آن هنگام بود ـ برعهده می‌گرفت و شخص دوم به ترجمه از کاستیلی به لاتین می‌پرداخت. یحیای اشبیلی (ابن داوود) و گوندیسلاوی با این روش کار می‌کردند. یحیی زبان تازی و زمانی (کاستیلی) را بخوبی می‌دانست و گوندیسلاوی به کاستیلی و لاتین آشنایی داشت. بدین‌گونه، ترجمه از تازی به کاستیلی و به لاتین انجام می‌گرفت.

مترجمان در تولدو و برخی از جاهای دیگر از این روش پیروی می‌کردند. در ترجمهٔ کارهای ابن رشد، مینی پیل و اسکوت از دانشمندان یهودی که تازی می‌دانستند بهره می‌گرفت، زیرا خودش تازی نمی‌دانست. هرمان آلمانی نیز متن تازی را به یاری کسی که تازی می‌دانست، به لاتین درمی‌آورد. مترجمانِ بُرگوش (بُرغوش Burgos) نیز از همین روش پیروی می‌کردند.

ج) روش مستقیم: جرارد کریمونی، مترجم سرشناس، از این روش بهره می‌گرفت یعنی، مستقیم از تازی به لاتین ترجمه می‌کرد و برای همین بود که بیشتر ترجمه‌هایش تا اندازه‌ای کامیاب از آب درمی‌آمد. جرارد ترجمه‌های یحیای اشبیلی و گوندیسلاوی را از نو ترجمه می‌کرد، زیرا بر آن باور بود که در ترجمهٔ آمیخته چیزهایی جا می‌افتد و می‌خواست که زبان میانجی ـ کاستیلی گفتاری ـ از میان برداشته شود. گاهی جرارد از روی ترجمهٔ تازی، که برپایهٔ ترجمهٔ سریانی از متن یونانی انجام گرفته بود، به ترجمه می‌پرداخت.

یکی از ویژگیهای این گونه ترجمه‌ها این بود که از دید سبک و بافت در چهارچوب متن تازی و مقیّد به آن بود. هرگاه اصطلاح فنّی آن واژه وجود نداشت، اصطلاح تازی را می‌گذاشتند. برای نمونه، برای اصطلاح معیّن از Hermuhayn، برای بناتُ‌النَّعش از Beenaz، برای اوج از Opegeo، برای مدارات از Almudarat و برای زیج از Ezeig

بهره می‌گرفتند. با این همه، ترجمهٔ واژه به واژه دشواریها و کم و کاستیها و بدیهای خود را داشت، زیرا هرگاه مترجم از درک یک واژه فرو می‌ماند، آن واژه را همان‌گونه جا می‌گذاشت، بی‌آن‌که دشواری‌اش را برای خواننده بزداید.

پیداست که برخی از ترجمه‌ها از تازی به عبری درمی آمد و سپس به لاتین ترجمه می‌شد. برخی از مترجمان یهودی بعمد و دانسته دگرگونیهایی در ترجمهٔ آیه‌های قرآنی یا حدیثها پدید می‌آوردند تا با آموزه‌های توراتی بخواند.[۲۷]

۱۲ـ بیداری اروپا و ترجمه‌های لاتینی

برخی از پژوهشگران برآنند که بیداری اروپا در نیمهٔ دوم سدهٔ یازدهم میلادی، با ترجمهٔ کنستانتین اِفریقی (Constantine Africanus) آغاز شد. کنستانتین جهانگردی تونسی تبار (افریقی) و مسلمان بود که به مسیحیّت گروید. وی کتابهای پزشکی یونانی / تازی سدهٔ میانه را به زبان لاتینی بربری درمی‌آورد و چه بسا بیشتر نگاشته‌های بقراط و جالینوس را به نام خود نشر می‌داد. اگرچه کنستانتین از دید اخلاقی به پای جرارد کریمونی نمی‌رسید، ولی از نگاه زمان‌نگاری پدیداری ترجمه‌های لاتینی و خوکردن به کتابهای تازی در ایتالیا نخستین کس به شمار می‌آمد.[۲۸]

گفتنی است که بیشترینهٔ ترجمه‌ها دربارهٔ پزشکی، ریاضیات، ستاره‌شناسی، شیمی، زیست‌شناسی و کان‌شناسی بود. کتابهای فلسفی و ادبی نیز در رده‌های دوم و سوم قرار داشت و کمتر به کتابی دربارهٔ کلام و جدل برمی‌خوریم. آنان به این رشته‌ها نپرداختند، زیرا بیشتر به دانشهای دنیایی گرایش نشان می‌دادند. اگرچه انتقال دانش مسلمانان به غرب، راه را برای پیدایی و پایه‌گذاری دانشگاهها هموار کرد و تا پایان سدهٔ دوازدهم میلادی، دانشگاههای سالرنو و بولونی در ایتالیا ساخته شد و به دنبال آن دانشگاههای پاریس، مون پُلیِه در فرانسه و آکسفورد در انگلستان برپا گردید؛ با این همه، آیا می‌توان سخنان کسانی مانند پروفسور م.م. شریف پاکستانی و دکتر م. نخستین ایرانی را پذیرفت که ترجمه‌های کتابها و رساله‌های یونانی / تازی / لاتینی در پدیداری جنبش و نوزایی دانش و هنر اروپا (رنسانس) بسی نقش آفرین بوده است؟ همان‌گونه که می‌دانیم تأثیر ترجمه‌ها در سدهٔ سیزدهم میلادی به بار نشست و اروپا را تکان داد، ولی جنبش نوزایی

دانش و هنر در سدهٔ پانزدهم چهره بست. شکاف دو سده میان این دو پدیده ـ ترجمه‌ها و تأثیر آن بر اروپا و جنبش دین و هنر اروپا ـ با چه چیزی پر می‌شود؟[۲۹]

پی‌نوشتها

۱ـ محمود مکّی، «تاریخ الاندلس السیاسی (۹۲ـ۸۹۷ هـ / ۷۱۱ ـ ۱۴۹۲ م)»، در الحضارة العربیة الاسلامیة فی‌الاندلس، تحریر دکتر سلمی الخضراء الجیوسی، الجزء الاوّل، صص ۵۸ـ۶۱. این کتاب تازی شدهٔ *The Legacy of Muslim Spain* است.

2- Philiph Hitti, *History of the Arabs*, 6th. edn., 1956, P.499.

3- Watt. Montgomery Watt, *the Influence of Islam on Medieval Europe*, Edinburgh, 1972, PP.12-13.

4- Ovidio Carbonell, "Al-Andalus as a Cultural Bridge Between East and West: the Arabic thesis Concerning Literary Transmissions in Western Scholarship (17th-20th Centuries)"

در کتاب الاندلس: قرون من التقلّبات و العطاءات، ریاض، مکُتبة الملک عبدالعزیز العامة، الطبقه الاولی، ۱۴۱۷ هـ / ۱۹۹۶ م، القسم الثالث، P.5.

5- Franciss Gabrieli, "The transmission of learning and literary Influences to western Europe", in *Cambridge History of Islam*, vol.II, chap. 13, P.52.

6- W.M. Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe*, PP.1-2.

7- D.M. Dunlop, *Arabic Science in the West*, P.29.

۸ـ آنخل جنثالث پالنثیا، تاریخ الفکر الاندلسی، نقله عن‌الاسپانیة: حسین مونس، صص ۴۸۵ـ۴۸۶.

۹ـ مارگریتا لوپیز گومیز، المستعربون، «نقلةالحضارة الاسلامیة فی‌الاندلس»، در الحضارة العربیة الاسلامیة فی‌الاندلس، ج ۱، ص ۲۶۹.

واژهٔ مزارب (Mozarab) از مُستَعْرِب تازی گرفته شده است، یعنی کسی که می‌پندارد تازی (عرب) است، ولی چنین نیست. به وارونهٔ دیدگاه برخی از نویسندگان، این واژه از «مستعربة» که برای توصیف قبیله‌هایی که تبار و نژادشان از عرب نمی‌آید، گرفته نشده است. میکل دی ایپالزا، «المستعربون» اقلیّة مسیحیة مهمة فی‌الاندلس المسلمة»، در الحضارة العربیة الاسلامیة فی‌الاندلس، ج ۱، ص ۲۳۴.

ریشه‌های اجتماعی این واژه روشن نیست. این واژه در متون و منابع مسیحی آغاز سدهٔ یازدهم میلادی به عنوانِ توصیفِ کوچک انگاری برای مسیحیانی که تباری تازی داشته‌اند و در سرزمین‌های مسیحی و بویژه

در تولدو می‌زیسته‌اند، به‌کار رفته است.

(I. Lichtendsdâdter, "Musta'rib (a), " *Shorter Encyclopedia of Islam*, edited by H.A. Gibb and J.H. Kramers, P.418.

در منابع تازی / اسلامی از مسیحی اندلس به نام‌های نصرانی، رمی یعنی بیزنطیان، مسیحی، اهل ذمّه، مُعاهد برمی‌خوریم و هیچ‌گاه نام «اهل کتاب» نمی‌آید، مگر به هنگام گفتگو از مسائل دینی و آن هم در اشاره به کتاب مقدس یهودی / مسیحی. به مسیحیان نیز برابر جاهایی که ریشه و تبارشان به آن‌جا برمی‌گشت، غالسیّن، باسکیّن، قشتالیّن، فرنجه (فرنگیان)، قطالونیّن، و ... می‌گفتند (میکل دی ایپالزا: «المستعربون»، صص ۲۳۴-۲۳۵).

۱۰- پالنثیا، تاریخ الفکر الاندلسی، صص ۴۶۲-۴۶۳.

۱۱- خوان ورنه، «العلوم الفیزیاویة والطبیعیة والتقنیة فی‌الاندلس»، در الحضارة العربیة الاسلامیة فی‌الاندلس، الجزءالثانی، ص ۱۲۹۸.

12- George F.Hourani, "The Early Growth of the Secular Sciences in Andalusia", *Studia Islamica*, XXX11, 1972, PP.148-149.

برخی از منابع شمار جلدها را ۴۰۰/۰۰۰ آورده‌اند که گزاف می‌نماید. فهرست ۴۴ جلد × ۵۰ برگ = ۲/۲۰۰ خواهد شد که تازه اگر دوستونه، باشد در هر برگ در حدود ۱۸۰ جلد جا می‌گیرد.

13- Imamuddin, *Spanish Muslim Civilization and its Influence on Europe,* P.189.

۱۴- قاضی صاعد اندلسی، التعریف بطبقات الأمم، مقدمه، تصحیح و تحقیق دکتر غلامرضا جمشید نژاد اوّل، ص ۲۴۳.

۱۵- صاعد اندلسی، همان، ص ۲۴۳.

16- Greorge F. Hourani, "The Medieval Translation from Arabic to Latin Made in Spain", *The Muslim World*, vol. LXII, No.2, April 1972, P. 101.

۱۷- برای آگاهی از چگونگی این تکاپو نک: به محمّد حسین ساکت: «پیوند فراگیر و فرخندهٔ فرهنگ‌ها در جهان اسلام، نگاهی به سرگذشت ترجمه از آغاز تا سدهٔ پنجم هجری»، در بهاءالدّین خرمشاهی، جویا جهانبخش، محقّق نامه، مقالات تقدیم شده به استاد دکتر مهدی محقّق، صص ۷۳۱ - ۷۹۳.

18- W. M. Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe*, P. 56.

19- F. Gabrieli, "The Transmission of Learning and Literary Influences to Western Europe", *Cambridge History of Islam,* vol.2, P.853.

20- W.M. Watt, *Ibid*, P.59

۲۱- ژرخدژچاً /أ/آ، *Studies in the History of Medieval Science*, 2 nd ed.; P.16. (Cambridge Mass, 1927; reprinted New York, 1960), P.16.

22- G. F. Hourani, "Medieval Translations ...", P.103.

23- *Ibid*, P.103.

24- George Sarton, *Introduction to the History of Science*, Vol.II, P.85.

25- G. Hourani, *Ibid*, P.104.

۲۶- جمعة شیخة، «دور مدرسة الترجمة بطلیطلة فی نقل العلوم العربیّة الی اروبا» در الاندلس: قرون من التقلّبات و العطاءات، صص ۱۳۲-۱۳۴؛

W. M. Watt, *Influence of Islam on Europe*, PP. 58-63; F. Gabrieli, "The Transmission of Learning and Literary Influences to Western Europ", P. 854-859; S.M. Imamuddin *Spanish Muslim Civilization and its Influences on Europe, PP. 193-196.*

۲۷- جمعة شیخة، همان، صص ۱۳۴-۱۳۵.

28- D. M. Dunlop " *Arabic Science in the West*", P.29.

29- G. F. Homrani, "The Medieval Translation from Arabic to Latin Made in Spain", PP. 107-108.

منابع و مآخذ

- پالنثیا، آنخل جنثالث، تاریخ الفکرالاندلسی، نقلّه عن الاسپانیة حسن مونس، مکتبةالنهضةالمصریة، الطبعةالاولی، مایو، قاهرة ۱۹۵۵.

- جمعة شیخة، «دور مدرسةالترجمة بطلیطلة فی نقل العلوم العربیة الی اروبا»، در الاندلس، قرون من التقلبّات و العطاءات، ریاض، مکتبةالملک عبدالعزیزالعامة، الطبعة الاولی ۱۴۱۷ ه/ ۱۹۹۶ م.

- خوان ورنة، «العلوم الفیزیاویة والطبیعیة و التقنیة فی‌الاندلس»، الحضارة العربیة الاسلامیه فی الاندلس، تحریر دکتر سلمی‌الخضراء المجیوسی، بیروت، مرکز الدراسات الوحدةالعربیة، المطبعةالثانیة، ج ۲، تشرین الثانی / نوامبر ۱۹۹۸.

درکتاب الاندلس، قرون من التقلبّات و عطاءات، القسم الثالث.

- قاضی صاعد اندلسی، التعریف بطبقات الأمم، مقدمه، تصحیح و تحقیق، دکتر غلامرضا جمشیدنژاد اول، چاپ اول، انتشارات هجری / دفتر نشر میراث مکتوب، تهران ۱۳۷۶.

- لوپژ گومز، مارگریتا، «المستعربون، نقلةالحضارةالاسلامیة فی‌الاندلس»، الحضارة العربیة الاسلامیة فی الاندلس، ج ۱.

- مکّی، محمود، «تاریخ الاندلس السیاسی (۹۲-۸۹۷ ه/ ۷۱۱-۱۴۹۲ م)»، در الحضارة العربیة الاسلامیة، ج ۱.

- میکل دی ایبالزا، «المستعربون، اقلیّة مسیحیة مهمّة فی‌الاندلس المسلمة» الحضارةالعربیة الاسلامیة، ج ۱.

- Dunlop, D.M. *Arabic Science in the West*, krachi, Pakistan Society 1958.

Francisco Gabrieli, "The Transmission of Learning and Literary Influences to Western Europe" , in *Cambridge History of Islam,* Cambridge 1970, Vol. II.

- Haskins, C.H. *Studies in the History of Medieval Science,* 2nd . end , Cambridge, Mess. 1927, reprinted New York 1960 .

- Hitti, Plilip, *History of the Arabs*, 6th. end, 1956.

- Hourani, George F. , "The Early Growth of the Secular Sciences in - Andalusia" , in *Studia Islamica*, XXXII, 1972.

- Imamuddin, S.M. *Spanish Muslim Civilization and its Influence on Europe*

- Lichtendsdâdter, I, "Mustarib (a)", in *Shorter Encyclopedia of Islam*, edited by H.A. Gibb and H. Kramers, Leiden, E.J.Brill 1961.

- Ovidio Carbonell , "Al-Andalus as a Cultural Bridge Between East and West" : The Arabic thesis Concerning Literary Transmissions in Western Scholarship (17th- 20th Centuries)"

- Sarton, George, *Introduction to the History of Science*, Baltimore 1927-1947. Vol. II.

- Watt, Montgomery Watt, *The Influences of Islam on Medieval Europe,* Edinburgh 1972.

- _____ , "The Medieval Translations from Arabic to Latin Made in Spain" , *The Muslim World* , Vol.L XII, No. 2, April 1972.

سبک بیان ملاصدرا در رسالهٔ سه اصل

توفیق ه. سبحانی *

علمای ایرانی که در زمینه‌های علوم معقول و منقول مطالعه داشته‌اند، برای آنکه افراد بیشتری از اندیشه‌ها و نظرات آنان آگاهی حاصل کنند، اکثر آثار خود را به زبان عربی تألیف کرده‌اند. ابن سینا، بیرونی، غزالی و امام فخر رازی کتابهای عمدهٔ خود را به عربی نوشته‌اند، اما به هر حال از زبان فارسی هم غافل نمانده‌اند، چنانکه مثلاً ابن سینا، دانشنامه، بیرونی، التفهیم، غزالی، کیمیای سعادت و امام فخر رازی، جامع ستینی را به زبان فارسی تدوین کرده‌اند.

علمای عصر صفوی هم هدف عربی نویسی را دنبال کرده‌اند، اما برخی به منظور ترویج تشیع در قلمرو صفویه، کتابهایی هم به زبان فارسی نوشته‌اند که علی‌رغم انحطاطی که زبان فارسی در آن عهد با آن مواجه بوده، آنها کوشیده‌اند که با زبان نسبتاً ساده، قابل فهم و سالم بنویسند تا افراد بتوانند بسهولت آن کتابها را مطالعه کنند.

یکی از دانشمندان بزرگ که زندگانی هفتاد سالهٔ خود را در عصر سلسلهٔ صفوی سپری کرده است، صدرالدین محمد بن ابراهیم معروف به صدرالمتألّهین و ملاصدرا و ملقب به آخوند است که به سال ۹۷۹ یا ۹۸۰ ه در شیراز تولد یافته و درسال ۱۰۵۰ ه در هفتمین سفر خود به حج در بصره درگذشته و در همانجا مدفون شده است. صدرا آخرین فیلسوف بزرگ اسلامی است که علوم معقول را در اصفهان در محضر میرمحمد باقر استرآبادی معروف به میرداماد، و میرفندرسکی و علوم منقول را نزد شیخ بهاءالدین

---

* عضو هیأت علمی دانشگاه پیام نور

عاملی فراگرفت و به مقامی دست یافت که مدرسان فلسفه بیش از سیصد و هفتاد سال است که در حوزه‌های علمی به تدریس حکمت متعالیه یا حکمت صدرایی مشغولند. ملاصدرا در اکثر دانشهای زمانهٔ خود سرآمد بود، اما او از دانش و مهارت در علوم جز خمول و گوشه‌گیری بهره‌ای نداشت. در روزگار صفویّه که روزگار علوم ظاهری بود، فلسفه چندان رواج و رونقی نداشت و علما، فلاسفه و متفکّران بزرگ را تعقیب می‌کردند و در عیبجویی از آنان هیچ فروگذار نبودند. ملاصدرا هم از این سرنوشت شوم بی‌نصیب نمانده بود. داستانی هست که یکی از مدعیان دانش در کربلا هر روز پس از نماز صبح بزرگان صوفیه را یکی پس از دیگری لعن می‌کرد و از آن جمله یکی صدرالدین شیرازی بود. اتفاقاً صدرالدین روزی در مجاورت او بود و آن مدعی او را نمی‌شناخت، چون از لعن وی فارغ شد، صدرا سبب لعن خویش پرسید. در جواب گفت که: «صدرالدین به وحدت واجب الوجود معتقد است!» صدرا گفت: «لعنش کن که او شایستهٔ لعن توست.» او از شدت نادانی و تعصب میان اعتقاد به وحدت وجود و وحدت واجب‌الوجود فرق نمی‌گذاشت[۱].

آرای ملاصدرا بیشتر توسط دو تن از بزرگترین شاگردان خود که در عین حال داماد او هم بوده‌اند، انتشار یافته است. این دو تن یکی ملامحسن فیض و دیگری ملاعبدالرزاق لاهیجی ملقب به فیاض بوده است.

ملاصدرا چهل و شش اثر حکمی، عرفانی و دینی تألیف کرده است که چهل و پنج کتاب و رساله او به عربی است. فقط رسالهٔ سه اصل و دو نامه و مقداری شعر از آثار او به فارسی است. تألیفات ملاصدرا هر یک در نوع خود شاهکاری به شمار می‌آید و فهم آن آثار به ذهنی دقیق و تحلیلگر نیازمند است. آرای او در کتابهای مختلفش یکدیگر را تکمیل می‌کنند و از این روست که بدون درک عمیق اصالت وجود و مراتب تشکیکی آن، پی بردن به حرکت جوهری و ربط حادث به قدیم و برهان صدّیقین در اثبات واجب‌الوجود و... ممکن نیست. ملاصدرا بر خلاف فلاسفهٔ دیگر، آرای خود را به نثری فوق‌العاده روان و سلیس نگاشته است و همین ساده‌نویسی موجب شد که علمای قشری موجبات آزار او را فراهم آورند؛ به طوری که اگر نفوذ خانوادهٔ او نبود، ممکن بود به سرنوشت شیخ اشراق دچار شود. صراحت بیان در بازگویی حقایق عرفانی سبب

شد که ملاصدرا از بعضی علمای قشری زمان خود آزارها ببیند و مورد طعن آنان قرار گیرد. به عقیدهٔ ملاصدرا، تقلید و تعصب در میان موانع شناخت حقیقت و کسب معرفت مهمترین و سهمناک‌ترین نقش را دارد.

ملاصدرا معتقد است که علم واقعی، علمی است که بر اثر مکاشفه و شهود به دست می‌آید و آن فقط «با سیاست حقیقی و خردمندی» پیامبر اکرم (ص) میسر می‌گردد. می‌گوید:

«آن علم عزیز شریف و آن معنی غامض لطیف که از غایت شرافت و دقت از دیگران مخفی گردیده و هیچ یک از ایشان مسّ آن نمی‌کرده‌اند و به نزد چندین کس از صحابه و تابعین کفر می‌نموده، تا به تو و همراهانت چه رسد، مراد از آن کدام نوع علم بوده، آیا مراد از آن خلافیات فقه است یا علم معانی و بیان، یا کلام یا لغت یا نحو و صرف یا طب و نجوم و فلسفه، یا هندسه و اعداد یا هیأت و طبیعی؟ معلوم است که هیچ یک از افراد این علوم را آن مرتبه نیست، بلکه این علم منحصر است در علم بطون قرآن و حدیث، نه ظاهر آنچه فهم همه کس بدان می‌رسد.»

ملاصدرا در رسالهٔ سه اصل علمای قشری و ظاهربین را مدنظر دارد و دربارهٔ آنها سه اصل زیر را طرح می‌کند:

۱ـ جهل به معرفت نفس که حقیقت آدمی است؛

۲ـ حب جاه و مال و میل به شهوات و لذات و دیگر تمتّعات؛

۳ـ تسویلات نفس اماره و تدلیسات شیطان مکار.

این یگانه اثر فارسی ملاصدرا نسخه‌های بسیار معدود دارد و بعضی از نسخه‌های موجود هم ناقص و مغلوطند. نام رساله هم در نسخه‌ها متفاوت است. در نسخهٔ موزهٔ بریتانیا رساله در طعن بر مجتهدین، در نسخهٔ آستان قدس رضوی ردّ بر منکرین حکمت و در نسخهٔ کتابخانه ملی تهران سه فصل نامیده شده است. سید حسین نصر که این رساله را تصحیح کرده است، بر آن است که نام صحیح ـ یا اصحّ ـ آن سه اصل است.

زبان رساله علی‌رغم برخی کلمات نامأنوس عربی که ملاصدرا هم مانند دیگر نثرنویسان دورهٔ صفوی به‌کار برده است، سلیس و روان است و البته فهم آن برای فارسی زبانان سهلتر از نثر سادهٔ وی در آثار عربی اوست. شاید ملاصدرا این رساله را به این

منظور به فارسی تألیف کرده است. سخن وی صادقانه و با خلوص نیّت است و به مصداق سخن کز دل برون آید نشیند لاجرم بر دل، دلنشین است. چاشنی شعر بر ارزش این کتاب افزوده است. اشعار ملاصدرا بیشتر ناظر بیان معانی عرفانی است و از نظر ادبی ارزش والایی ندارد، اما چون از قریحهٔ دانشمندی متفکر تراویده، ارزشمند است.

ملاصدرا، گفته‌های خود را «گفتهٔ استاد ازل» می‌داند و با خشن‌ترین کلمات مخاطبان خود را مورد عتاب قرار می‌دهد:

«بعضی از دانشمندنمایان پر شر و فساد و متکلمان خارج از منطق صواب و حساب و بیرون از دایرهٔ سداد و رشاد و متشرّعان بری از شرع بندگی و انقیاد، منحرف از مسلک اعتقاد به مبدأ و معاد، افسار تقلید در سر افکنده، نفی درویشان شعار خود کرده‌اند[۲].»

یادآور می‌شود آنچه ملاصدرا در نکوهش بعضی از مدعیان علم نگاشته، به دورهٔ خود او مربوط است و امروز تنها برای تجسم علمای قشری آن روزگار می‌توان از کتاب او استفاده کرد.

لحن کلام او چنان است که گویی کاسهٔ صبرش کاملاً لبریز شده است:

«اکنون آماده باش ای دانشمند خودپسند که رخصت خطاب آمد، و مهر سکوت از دُرج دهان و حقّهٔ جواهر جان برخاست و عقد صمت از در خزینهٔ اسرار نهان انحلال پذیرفت، و زمان «وَاصبِرْ وَ ما صَبْرُکَ اِلّا بِاللهِ (نحل، ۱۶/۱۲۷) منقضی شد.»[۳]

صدرالمتألّهین، آیات کلام خداوندی را با چنان مهارتی در لابه لای کلام زهرآگین خود می‌نشاند که گویی کلام خود اوست:

«بدان ای دشمن دوست نمای راه خدا، و ای منکر سالکان و همرهان با صفا، اعظم اسبابی که ترا و دیگر اهل شید و ریا و علمای دنیا را بر مذمّت حکمت و افکار حکمای به حق و صوفیه، و عداوت اخوان صفا و تجرید و اصحاب وفا و تفرید می‌دارد، و مدام تخم خصومت روندگان شاهراه یقین و دانندگان علم توحید بی‌گزاف و تخمین در اندرون جان می‌پاشید و نهال عداوت وفاکیشان در زمین دل جای می‌دهید، و در ارض موات «اِنَّها شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فی اَصْلِ الجَحیم» (صافات، ۳۷/۶۴) می‌نشانید، و باب هوای غرور نفس دغا «کَسَرابٍ بقیعَةٍ یَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ ماءً» (نور، ۲۴/۳۹) پرورش داده، ثمرهٔ «طَلْعُها کَأَنَّهُ رُؤوسُ الشَّیاطین» (صافات، ۳۷/۶۵) از آن شجرهٔ خبیثه «شَجَرَةٍ خبیثَةٍ

اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْق الأَرضِ مالَها مِنْ قَرارٍ» (ابراهیم، ۱۴/ ۱۶) می‌چینید...».

«ای خود رای خود پسند، به خدا سوگند که خدا را بندگان هستند که اکنون این سرهای ماران را در جوف تو مشاهده می‌کنند و تو را بدان معذب در گور می‌بینند و تو از آن غافلی، «قَدْ کُنّا فی غَفْلَةٍ منْ هذا» (انبیاء ۲۱/ ۹۷).[۴]

صوفی نمایان روزگار خود را با آیاتی که صوفیه دربارهٔ ذکر به‌کار می‌برند، مورد خطاب و عتاب قرار می‌دهد:

«ببین که پروردگار قدیم در کلام کریم خود چه بسیار امر به ذکر خدای فرماید، مَثَل «فَاذْکُروا اللهَ» (بقره، ۲/ ۱۹۸)، و «فَاذْکُرونی اُذْکُرْکُمْ» (همان / ۱۵۲)، «اُذْکُرْ رَبَّکَ» (آل عمران، ۳/ ۴۱) و نظایر آن. و مراد از ذکر خدا معرفت و علم است، نه مجرد حرف و صوت و ذکر زبان و آواز برکشیدن چنانچه عادت متصوفهٔ این زمان است و نفوس معطّله از یاد خالق انس و جان است و ایشان فی‌الحقیقه از ناسیان حقند نه از ذاکران....»[۵]

مخالفت با درویشان را موجب قساوت دل می‌داند:

«ای عزیز، به خدا که دشمنی درویشان و مخالفت اهل دل، دل را سنگ می‌کند و دوستی و متابعت ایشان سنگ را دل می‌کند.»[۶]

ملاصدرا خود در فصلی در باب یازدهم مقصود از تدوین رسالهٔ سه اصل را باز می‌نماید:

«آنچه مقصود این رساله است، باز می‌نماییم، پس گوییم: همچنانکه آینهٔ محسوسات را پنج چیز مانع و حجاب می‌باشد از آنکه دروی مکشوف شود صورت مرئی، حجاب اول نقصان جوهر وی.... حجاب دوم زنگ و کدورت و خبث که دروی موجود است.... حجاب سیم آنکه محاذی صورت نباشد و محرف از آن باشد.... حجاب چهارم آنکه میان وی و صورت مطلوب حجابی فروهشته باشد، حجاب پنجم آنکه جهتی که صورت در آن جهت است کدام است تا روی آینه بدان جهت مواجه سازند، پس همچنین آینهٔ دل که مستعد آن است که دروی تجلّی کند حقیقت حق و حقیقت همهٔ اشیا کماهی، همچنانکه سرور کاینات علیه و آله افضل الصلوات به دعا از پروردگار عالم طلبیده است به جهت خود و خواصّ امّت عالی منزلش که «رَبِّ اَرِنی الأشیاءَ کَما هِیَ» خالی نمی‌باشد از علوم حقه مگر به سبب یکی از اسباب و موانع

پنجگانه:

مانع اول نقصان جوهر دل که نفس ناطقه‌اش گویند...

مانع دوم کدورت و زنگ «فَاَغْشَیْناهُم فَهُمْ لایُبْصِرُون» (یس، ۳۶/۹)....

سیم انحراف و عدول از جهت مطلوب است.

چهارم حجاب و سد است «وَجَعَلْنا مِنْ بَیْنِ اَیْدِیهِمْ سَدّاً وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدّاً» (یس، همان)...

پنجم جهل است بدان جهت که مطلوب در آنجاست...»

آنگاه نومیدانه می‌گوید: «ای عزیز، مردمان را در این زمان از علم توحید و علم الهی خبری نیست، و من بنده در تمام عمر کسی ندیدم که از وی بویی از این علم آید، و از علم دوم نیز که علم آفاق وانفس است چندان بضاعتی با دانشمندان این زمان تا به دیگران چه رسد؟...[۷]»

و آنگاه به استناد آیات کلام الهی، متقی، بی‌دین، و بی‌ایمان و صلاح را تعریف می‌کند و رسالهٔ خود را به پایان می‌رساند:

«پس ای نامدار کامکار با جاه و اشتهار ملقب به متقی و پرهیزگار، اگر می‌خواهی که معنی متقی بدانی بخوان این آیه را: «اِنَّ فی اِخْتِلافِ اللَّیْلِ وَالنَّهارِ وَ ما خَلَقَ اللهُ فی السَّمواتِ وَ الاَرْضِ لَآیاتٍ لِقَوْمٍ یَتَّقُونَ. (یونس، ۱۰/۶). و اگر خواهی بدانی که بی‌دین و نابکار و مستحقّ عذاب دوزخ و لایق لعنت کردگار و فرشتگان و گزیدگان آفریدگار کیست، این آیه بر خوان که: «اِنَّ الّذینَ لا یَرْجُونَ لقاءَنا وَ رَضُوا بِالحیوة الدّنْیا وَاطْمَأَنُّوا بها وَالّذینَ هُمْ عَنْ آیاتِنا غافِلُونَ اُولئکَ مَأْویهُمُ النّارُ بِما کانُوا یَکْسِبُون» (همان /۷ـ۸).

ملاصدرا علاوه بر آیات، احادیث و اشعار از تمثیل هم استفاده کرده است. در لابه لای سخنان خود از دانایان حکمت، چون فرفوریوس، ارسطو و جالینوس مثالهایی می‌آورد و ادّعاهای شگرف و تفکّرانگیزی را عنوان می‌کند:

«علی مرتضی علیه‌السلام نه به ضرب ابن ملجم بر زمین افتاد، بلکه به سکنجبین شهد صلاح ابوموسی اشعری وسرکهٔ نفاق عمروبن عاص شربت شهادت نوشید و امام حسین علیه‌السلام نه به خنجر بیداد شمر ذی‌الجوشن خوابید، بلکه به معجون پر سمّ مکر و افسون و تریاق پر زهر

اتفاق اهل نفاق خونش با خاک کربلا آمیخته شد، که «قُتِلَ الحُسَینُ یَوْمَ السَّقیفَةِ» و همچنین پاره‌های جگر حسن مجتبی علیه‌السلام راکید و غدر نهانی معاویه به خاک محنت ریخت....»[۸]

خلاصهٔ سخن آنکه این کتاب، از چند نظر به رسالهٔ شکوی الغریب عن‌الاوطان الی علماء البلدان تألیف عین‌القضات همدانی بسیار شبیه است، جز آنکه رسالهٔ عین‌القضات به زبان عربی و اغلب به نثر مسجع است. عمده‌ترین شباهت‌های این دو رساله عبارتند از: اوّلاً، شکوی الغریب نیز در پایان، سه فصل به نامهای: الفصل الاول؛ فی‌الایمان بالله و صفاته؛ الفصل الثانی؛ فی الایمان بالنبوة، و الفصل الثالث: فی الایمان بالاخرة دارد که حقیقت مذهب سلف را بیان کرده است. ثانیاً، عین القضات هم با اشعار بسیار دقیق از طبع خود رساله را مزین کرده است، ثالثاً، از گرفتاریهای خود در آخرین روزهای حیات، نومیدانه در زندانی که به اتهام از سوی علمای ظاهرین زندانی شده بود، پیش قضات بی‌شفقت شکوه آغاز کرده است. رابعاً، عین‌القضات هم به آیات، احادیث و سخنان مشایخ صوفیه استشهاد کرده است، اما به هر حال لحن سخن شهید همدان دلسوزتر است، چنانکه سبکی گفته است: اگر مطالب این رساله را بر سنگها بخوانند، سنگها در هم می‌شکنند و آب می‌شوند[۹].

باری، میراثهای گرانقدر فرهنگی چون: محاکمهٔ سقراط، اخبار حلاج، شکوی الغریب، و رسالهٔ سرگذشت از لعلی‌زاده عبدالباقی که نامه‌یی از بشیر آغا شیرفروش از ملامتیهٔ حمزوی نقل کرده که به سال ۱۰۷۳ ه در حالی که بیش از نود سال داشت مخفیانه محاکمه و خفه‌اش کردند و جسدش را به دریا انداختند[۱۰] و رسالهٔ سه اصل و نظایر آنها که در واپسین روزهای حیات از سر نومیدی برای اثبات بی‌گناهی خود نگاشته‌اند، نشان می‌دهد که آن اندیشمندان بزرگ به تاوان گریز از ریا و عوام‌فریبی به فجیع‌ترین وضع شکنجه شده‌اند و ظالمانه به دست گروهی ستمگر به قتل رسیده‌اند. کاش دادگاهی بر پا می‌شد تا داد ستمدیدگانی چون سقراط، حسین بن منصور حلاج، عین القضات همدانی، بشیرآغا شیرفروش و ملاصدرا راکه امروز ما به نام آنان افتخار می‌کنیم و برای آنان بزرگداشتها ترتیب می‌دهیم و خود آنان روزی چون متهمی در پیشگاه قضات متعصب محکوم و به فرمان امرا و بزرگان به دست جلادان سپرده

شده‌اند، می‌گرفت و حکم می‌کرد که محتوای بعضی کتابها را که کوشیده‌اند آن مظلومان تاریخ را مجرم وا نمایند، اصلاح کنند و حقایق را به جای تهمت‌ها و افتراها بنشانند.

پی‌نوشتها

۱- دکتر علی‌اصغر حلبی، تاریخ تمدن اسلام، ص ۸۶ و بعد

۲- رساله، ص ۳۸

۳- رساله، ص ۴۰.

۴- همان، ص ۴۱.

۵- رساله، ص ۴۵.

۶- همان، ص ۹۳.

۷- رساله، صص ۱۰۱-۱۰۲.

۸- همان، ص ۱۱۱

۹- قاسم انصاری، دفاعیات، ص ۱۰ مقدمه.

۱۰- در این باره نک: ملامت و ملامیان، عبدالباقی گولپینارلی، ترجمهٔ نویسندهٔ این سطور، ص ۱۹۱.

منابع و مآخذ

ـ انصاری، قاسم، دفاعیات عین القضاة همدانی، منوچهری، تهران ۱۳۶۰.

ـ حلبی، علی اصغر، تاریخ تمدن اسلام، چاپ و نشر بنیاد، تهران ۱۳۶۵.

ـ صدرالمتألّهین شیرازی، رسالهٔ سه اصل، دانشکدهٔ علوم معقول و منقول، تهران ۱۳۴۰.

ـ گولپینارلی، عبدالباقی، ملامت و ملامتیان، ترجمه: توفیق ه. سبحانی، نشر روزنه، تهران ۱۳۷۸.

سیری در احوال و آثار میرفندرسکی

سیّد محمّد طباطبایی بهبهانی *

حکیم میرابوالقاسم فرزند سیّد میرزابیک، فرزند امیر صدرالدّین موسوی حسینی استرآبادی فندرسکی ـ علیه‌الرحمة ـ از سادات سمّاک استرآباد است که[1] آنان را با سیّد رضی، گردآورنده نهج‌البلاغه اتحّاد نسب است. اعاظمی چون میرفخرالدین سمّاکی، استاد میرداماد نیز از همین خطّه برخاسته‌اند.[2]

جدّ میرفندرسکی، امیرصدرالدین معاصر شاه طهماسب صفوی، از اکابر و اعیان سادات استرآباد، در نواحی فندرسک ریاستی مطاع داشت و مقارن فتنه سیاه پوش در استرآباد به قریهٔ فندرسک آمده، در آنجا رخت اقامت افکند. و هنگامی که شاه عباس کبیر به قصد دفع ازبکان از خطّه خراسان متوجه بسطام گردید، به لشکرشاهی نپیوست و موجبات دلخوری شاه را فراهم آورد، ولی پس از درگذشت او فرزندش میرزا بیک با خدمات شایسته به دستگاه صفوی، عنایات و الطاف خاصّ شاه عباس را متوجه خود گردانید.

فیلسوف ما فرزند میرزابیک، به سال ۹۷۰ قمری دیده به جهان گشود. ایام حیات وی معاصر شاه عباس و شاه صفی بوده، و از تکریم و اعزاز خاصی نزد آنان برخوردار بوده است.[3] از چگونگی تلمّذ و اساتیدش اطلاع روشنی در دست نیست و ظاهراً خود وی متعرض این حالات نمی‌شده؛ ولی قدر مسلم این است که از شاگردان علّامه چلبی بیک تبریزی بوده و مدت مدیدی نیز شفا را در محضر میرداماد آموخته است.[4]

---

* پژوهشگر کتابخانه و مرکز نشر مجلس شورای اسلامی

حکیم فندرسکی از أساطین حکمت در عهد صفویه و از ارکان قویم مکتب فلسفی اصفهان است. در حکمت نظری، بالاخص طبیعیات و ریاضیات یگانه روزگار و سرآمد اقران و اکفا بود. در تدریس شفا مهارتی بی نظیر داشت و مدرس بلامنازع آن کتاب عظیم شناخته می‌شد، سرشناسان حکمت و صاحبنظران معرفت در محضر پرفیضش زانوی شاگردی به زمین می‌زدند، ولی به قول صاحب در ریاض العلماء، در علوم شرعیه و ادبیات عرب بضاعتی قلیل داشت.[۶] از کثرت تبحّرش در معقولات، خصوصاً در ریاضیات و هندسه گویند در مجلس او مسأله‌ای هندسی از خواجه نصیر مطرح گردید، میر در حالی که تکیه زده بود، بداهتاً برهانی بر آن اقامه کرد و پرسید که آیا خواجه نیز این برهان را اقامه کرده است؟ جماعت پاسخ منفی دادند. میر فی البدیهه براهین متعددی بر آن مسأله اقامه کرد. و به همین ترتیب هربار که سؤالش را تکرار می‌کرد جواب منفی می‌شنید تا سرانجام از دست خواجه و تکرار نام او به تنگ آمد و مکدّر شد. گویند بر سودای خویش غالب نیامده، ناسزایی برخواجه راند.[۷] وی شدیداً از ظاهر نمودن میزان فضل و کمالش پرهیز داشت، به حدّی که شاگردش محقق خوانساری گوید: «درعلوم معقول سخن بسیار دارد که اگر کلامش را پایان بخشد، به فضل بیشتری شهرت می‌یابد و عمداً در این مواضع قطع کلام می‌کند».[۸] نسبت به ظواهر دنیوی و امور اعتباری مطلقاً بی‌اعتنا بود. بسان درویشان خرقه به تن می‌کرد و از همنشینی اغنیا و فرمانروایان روگردان بود و اغلب با بی سر و پایان صحبت می‌داشت تا آنکه موضوع را به شاه عباس رساندند. وی نیز محض ملامت به میر گفت: «شنیده‌ایم بعضی از علماء با اجامر و اوباش معاشرند و به بازیهای ناشایست آنها تماشا می‌کنند». میر در جواب فرمود: «من همیشه در جمع آنان بوده‌ام و هیچ یک از علما را ندیده‌ام».[۹] میر تردد بسیار به هند می‌فرمود. گویند که از کثرت مسافرتش به هند سؤال شد، فرمود: «طول راه هند کمتر از طول دالان میرزا رفیع‌الدین صدر است.»[۱۰] وی نزد سلاطین و حکّام آن سامان کمال عزت و بزرگداشت را دارا بود[۱۱] و دوبار به معرفی آصف‌خان وزیر شاه جهان به سالهای ۱۰۳۷ و ۱۰۴۶ با سلطان مذکور ملاقات کرد.[۱۲] صاحب سفینهٔ خوشگو گوید: «در زمان جهانگیر پادشاه به هندوستان آمد. اعزاز و احترام تمام به هم رسانید.» حقیر درّی گوید: «شنیدم که چون نوبت اوّل پادشاه ظلّ‌الله به دیدن ایشان تشریف بردند، در اثنای

صحبت پرسیدند که پیغمبری را که شما در سایهٔ او هستید، مشهور است که سایه نداشت. این سخن حقیقتی دارد یا نه؟ میر بدیهه جواب داد که یقین است. امید که خدا هم سایه نداشته باشد. شاه را از این جواب لرزه بر اعضا افتاده خود را به پای ایشان انداخته، دست او را بوسید و معذرت خواست و احترامش را بر خود لازم نموده، همیشه به دیدن ایشان می‌آمد.»

مخفی نماند که سفرهای پیاپی و اقامتهای دراز مدّت میر در دیار هند، هرگز به قصد تقرب به دربار گورکانی یا از این قبیل مطامع نبوده ودامن قدس حکیم ازاین شبهات منزّه است؛ چراکه خودکمال جلالت قدر و تکریم را نزد سلطان و درباریان ایران دارا بود و نیازی به تحصیل حاصل، آن هم در هند نبود؛ و اصلاً طبع آزادمنش میر با این دنائتها سازگار نیست. و مؤید گفته ما این است که در هندوستان به محض شناخته شدنش در شهری، به شهر دیگر می‌رفت تا همچنان ناشناس باقی بماند.[۱۳] کثرت رفت و آمد میر به هند عمدتاً به دنبال دریافتن افکار و عقاید حکمی و عرفانی هند بوده است. برخوردهایی که وی با بزرگان هند و احیاناً با شاگردان آذرکیوان موبد زردشتی هند داشته، در او مؤثر بوده است. چنانکه مشهور است که از میر پرسیدند که بااستطاعت چرا حج نمی‌گزاری، فرمود:«برای آنکه به دست خویش گوسفندی باید کشت».[۱۴]

میر سالیانی را در هند به ریاضت و تزکیه باطن سپری کرد و تدوین منتخبی از کتاب «جوگ باسشت» و شرح آن در عرفان هندی یادگار سالهای اقامتش در آن سامان است. در طرائق الحقایق حکایتی نقل شده که حاکی از سالهای ریاضت کشی میر در هندوستان است، و آن حکایت چنین است که میر در اثر مشاهدهٔ کرامتی از یک عارف هندی مجذوب مراتب روحانی وی می‌گردد، و قریب هفت سال در زاویه‌اش اعتکاف می‌گزیند و به تهذیب و تزکیه می‌پردازد.

میر گوید: «روزی با خود اندیشیدم که اگر در این هفت سال جایی نشسته بودم، بدن من اکسیر شده بود. فی‌الحال آن بزرگ از اندرون آواز داد که تمنّای تو همین بود که بدن تو کیمیا باشد؟ پس از آن کارما به جایی رسید که هرچه می‌خواستم بنوشم یا بپوشم یا بخورم همه طلا می‌نمود. درماندم و استغاثه کردم، فرمود: چنین باش که می‌خواهی. به حالت اولیه عود کردم و ازین خیالات بی حاصل گذشتم.[۱۵] سپس در عهد شاه صفی به

وطن بازگشت و پس از مراجعت به اصفهان، شاه صفی به دیدار وی رفت.[۱۶] عاقبت به سال ۱۰۵۰ قمری در حدود ۸۰ سالگی دیده از جهان فرو بست و به لقای حضرت دوست شتافت[۱۷] وبنا به وصیت خود او کتابخانه‌اش را به کتابخانه شاه صفی منتقل کردند.[۱۸]

میر در ابتدای گورستان تخت فولاد اصفهان وبه قول صاحب سفینهٔ خوشگو متصل به مزار بابا رکن‌الدین به خاک سپرده شد. بعدها تکیه‌ای بر مزارش بنا شد که اکنون به تکیه میر مشهور است. مرقد در سمت غربی تکیه بر ایوانی بلند واقع است. پرده نقاشی نفیسی درهمین تکیه درمقبره حاج حسینعلی خان ایلخانی بختیاری موجود است که در طرف راست پرده صورت میر و در طرف دیگر صورت شیخ بهایی کشیده شده است.[۱۹] کرامات منسوب به مزارش در افواه شهرت دارد.

غزل معروف حافظ به خط میر عمادقزوینی با این مطلع به دور بقعهٔ وی نگاشته شده:[۲۰]

روضهٔ خلد برین خلوت درویشان است مایهٔ محتشمی خدمت درویشان است

مرحوم نراقی در خزائن خوارق عاداتی را در حقش نقل کرده که در حوصله این مقال نمی‌گنجد .

مشرب فلسفی میر

برخی از ناآگاهان میر را اشراقی، و برخی دیگر جامع طریقین مشّاء و اشراق می‌دانند. ولی هرگز از مطالعه آثارش چنین استنباط نمی‌شود و در سراسر آثار موجود وی عبارتی که به صراحت حاکی از عقاید و اصول ویژه مشرب اشراق باشد، یافت نمی‌شود. البته معدودی ابیات دو پهلو در قصیده مشهورش یافت می شود که شارحان در تفسیر آنها اختلاف کرده‌اند. برخی به مذاق اشراقی خویش تفسیر کرده و حتی متضمن طعن به اکابر مشّائی دانسته‌اند، و برخی با شیوه مشّائی آن ابیات را تحلیل نموده‌اند. ولی آنچه میر در آن صریحاً ابراز عقیده فرموده، همه طبق مسلک مشّائی است و آنچه برای محقق حجّت است، عقیده صریح میر است و بس؛ که حکم بر اساس عبارت دو پهلوی بلامرجّح را در طریق تحقیق قدر و منزلی نیست، زیرا متضمن ظنّ و

گمان است و «إنّ الظنّ لا یغني مِنَ الحقّ شیئاً»[۱]:

میر در مباحث تحقیقی جز به برهان صرف به هیچ چیز عنایتی ندارد و گذشته از آن در تحریر و تقریر قواعد حکمت، اصول ویژهٔ اشراقیون را نفی نموده، و در جواب مظفّرکاشی صریحاً تشکیک ذاتی را که خاص حکمت اشراق است، انکار می‌کند.

در مسأله نبوت و فروع مربوط بدان، مانند نحوه تلقّی وحی و شأنیت انبیای اولوالعزم و چگونگی حصول معقولات نظری برای انبیاء و تبیین وجود، تماماً به شیوه مشّائی سخن رانده است.[۲۱] سخنانش در اخلاق و سلوک متأثراز اسلاف مشّائی اوست. نهایت سیر تکاملی انسان محمّدی را محاذی عقل اوّل دانسته، و در این سخنان اثری از کلام مشایخ و اهل عرفان در باب معاد انسان کامل وحشر خاتم انبیاء دیده نمی‌شود. و بدون تردید این سخنان، عقاید یک مشّائی مسلک است.[۲۲]

از طریق دیگری نیز می‌توان به مشّائی بودن میر فندرسکی پی برد و آن هم مطالعه احوال و آثار شاگردان مکتب اوست، زیرا خواه ناخواه عقاید ویژه شخص حکیم در شاگردان او جایگزین می‌شود، و بی‌شک تمام شاگردان او مسلک مشّائی دارند، و در آثاری که از ایشان باقی است، اعّم از حواشی و تعلیقات و تحریر مطالب فلسفی، هیچ تمایلی به کشف و شهود ـ که از لوازم اشراقیگری است ـ مشاهده نمی‌شود .با ملاحظه شواهد و قراین مذکور، حکم دادن به مشّائی بودن میر بدون اشکال است .

تفاوت انبیا و حکما از دید میرفندرسکی

حکیم فندرسکی را افاضات حکیمانه‌ای در تفاوت انبیا و حکماست که به جهت استبصار، نظراتش را در این باب دنبال می‌کنیم.[۲۳] او وجود خطا در علم و عمل را برای حکیمان محتمل می‌داند، ولی خطای انبیا را در هیچ یک از علم و عمل روا نمی‌بیند و تفاوت اساسی بین این دو دسته قایل است. وی با در آمیختن شریعت و قواعد حکمت بین این دو گروه به قضاوت نشسته است. او معرفت فلاسفه را به طریق تفکر و نظر می‌داند، ولی گوید که انبیاء وحی را نه به فکر علیل و نظر کلیل بشری، که بر سبیل افاضه خاصّه ربوبی دریافت می‌کنند، و قول آن دسته از فلاسفه را که در مقام تعارض بین شرع و عقل آدمی، قول شرع را مطابق عقل انسان تأویل می‌کنند محکوم می‌کند، و عقیده

آنها که تفاوت دو فریق را در شدّت و ضعف عقل نظری می‌دانند، بشدّت نقد کرده، می‌کوبد. وی در مورد حصول معقولات برای دو دسته می‌گوید آنچه را فلاسفه به نظر وتأمل در می‌یابند، نزد انبیاء جزء بدیهیات و اوّلیات است، و درک انبیا از آن حقایق را از راه مکاشفه می‌شمرد.

به عقیده او چون در اوّلیات خطا نیست، انبیا نیز در آنچه نزد آنان اوّلیّات است خطا نکنند، و همچنان که در اوّلیات برای حمل محمول بر موضوع محتاج به حد وسط نیستیم، انبیا نیز در اوّلیات خود نیازی به حدّ وسط ندارند، و معقول را برای انبیا عین محسوس می‌داند.

در نظر میر، بین نبی و حامل وحی حجابی حایل نیست که گاهی حامل وحی نزد نبی باشد و وقت دیگر نباشد، بلکه دریافت و عدم دریافت وحی را ناشی از مرتبهٔ توجّه و عدم توجّه نبی به عالم وحی می‌داند. البته، این نظر جای تأمل و بحث است، زیرا با لوازم آیه شریفه «ما ودّعک ربّک و ما قلیٰ [۲۴]» و شأن نزول آن و حالات رسول خدا(ص) به هنگام توقف وحی وملامت مشرکان بابت انقطاع وحی ـ که از مسلّمات تاریخ قرآن است ـ سازگاری ندارد، و یا اینکه رسول خدا (ص) مدتها دیده بر نزول وحی دوخته بود و سخنها در میان خلق در افتاد، و چنین است در مورد تغییرقبله و انتظار شدید حضرت برای نزول روح‌الامین، زیرا اگر به محض عنایت به عالم بالا اطلاع از وحی حاصل می‌شد، این مشکلات ناشی از تأخیر وحی معنی نداشت. وانگهی، در صورت صحّت مدّعای میر در این مورد، این حضرت رسول (ص) بوده که صعود به وحی داشته است، نه اینکه وحی بر ایشان نازل شده؛ حال آن که در تعالیم قرآنی کیفیت حصول وحی از راه نزول وحی است به رسول، نه صعود باطن و فکر رسول به سوی وحی. باری، وی فلاسفه را بر انتقال از حس به عقل قادر می‌داند، ولی حکم به توانایی آنها بر رجعت از عقل به حس نمی‌کند. در مقابل، انتقال از حس به عقل و بالعکس را برای انبیا ممکن دانسته، به بیان دیگر برای حس و عقل انبیا به وحدت قایل است. نهایت حکمت را مبدأ نبوت گوید، ولی نه به گونه‌ای که مدّعای حکمای مذکور و محکوم میر ثابت شود، و البته این مرتبه را غیر از شأنیّت و رتبه مرسلین (ع) می‌داند. به عقیده او حکمایی چون لقمان و ارسطو اولین پایه نبوت را دارا بوده‌اند و روایتی را شاهد گفتار خویش می‌آورد،

بدین مضمون که عمروعاص، در محضر رسول خدا(ص) ارسطو را ناسزا گفت. رسول (ص) سخت برآشفت و فرمود: «مه یاعمرو إنّ ارسطوطالیس کان نبیّاً فجهله قومه».

البته خود تصریح کرده که اطلاق نبی برچنین حکیمانی برسبیل مجازاست و حقیقت نبوت را فراتر از علم نبوی می‌داند و صرف اشتراک در علم نبوی، را برای وصول دیگران به درجه نبوت کافی نمی‌داند؛ چنانکه ائمه (ع) و حکما آن علم را دارا هستند، ولی نبی نیستند.

میر تقسیم بندی دیگری برای خصایص انبیا و حکما دارد و آن اینکه انبیا در علوم عقلی به طور کلی سخن می‌گویند و مطابق فهم جمهور، و نه به شیوهٔ احصاء چون حکما و پرداختن آنها به ظرایف فنون تعقل. حالات این دو گروه در حکمت عملی به خلاف شیوه آنها در حکمت نظری است. در این علوم، حکما سخن را به اجمال برگزار می‌کنند و حکم عمل را در تمامی موقعیتها به طور مطلق بیان می‌دارند، ولی انبیاء و به تبع آنها اوصیای آنها به مناسبت تغییر زمان و مکان و تقلب احوال به این مهم می‌پردازند و سخن می‌گویند. وی جماعتی راکه برشریعت سابق باقی می‌مانند و لاحق را وامی گذارند، جاهل می‌داندکه اگر نبی سابق می‌بود، متابعت لاحق را لازم می‌شمرد. وی ظاهراً تبعیت از حکم کلی حکمای سابق ولا حق را در آن واحد مشکل آفرین نمی‌داند.

در نظر او انبیا در حکمت عملی سخن باطلاق نگفته‌اند که لازمه‌اش صدق در همه احوال باشد، و واجب می‌بیند که انبیا در حکمت عملی سخن به حقیقت بازگویند، و در حکمت نظری به مجاز و کلّی گویی بسنده کنند. وی ضلالت باطنیان و ظاهریان را ناشی از عدم درک همین مطلب می‌داند. در نتیجه، باطنیان یکسره مجاز را اخذ و حتی عمل را نیز به باطن حواله کردند، و ظاهربینان سبک مغز فقط به ظاهر کلام دل بستند و تناقضها در کلامشان پدید آمد.

در نهایت، این بحث را با تفسیر دلنشینی از آیات نهایی فاتحةالکتاب به انجام می‌رساند و می‌فرماید کسانی که میانه طریق ظاهر و باطن را برگزیدند، بر صراط مستقیم جای دارند؛ هم به مجاز گرویدند و هم حقیقت را فهمیدند. انحراف از این اعتدال را مستوجب دخول در آتش می‌داند، باطنیان را «مغضوب علیهم» و ظاهریان را «ضالّین» می‌خواند و مطابق سیاق تفسیر، ظاهریان را باکل عیب بر باطنیه ترجیح داده است.[۲۵]

آثار میرفندرسکی

اثر مبسوط و مفصلی از حکیم فندرسکی در دست نیست، ولی از رسائل مختصر و فوائد فلسفی و تعلیقه‌گون موجود، قوّت تحسین برانگیز درک، اصابت رأی، قریحه فلسفی، و حسن تقریرش روشن می‌گردد.[۲۶] در کتابخانه‌های فهرست شده ایران جز رسائلی مختصر از او، چیزی مشاهده نگردیده است، البته استاد سیّد جلال‌الدین آشتیانی احتمال داده‌اند که برخی از شاگردان میر ـ که بعدها به هند هجرت کرده‌اند ـ پاره‌ای از آثار وی را با خود بدان دیار منتقل کرده باشند که ظاهراً صرف حدس شریف ایشان باشد.[۲۷] در اینجا به معرفی مختصر برخی از آثار میر که دسترسی بدانها یا کسب اطلاع از آنها نسبتاً میسور بوده است می‌پردازیم و برای بقیهٔ عناوین فقط به ذکر نام آنها کفایت می‌کنیم:

۱ - شرح کتاب المهابارة معروف به شرح جوگ[۲۸]: اصل کتاب به نام «جوگ باسشت» از کتب معتبر برهمائیان هند است. مؤلف کتاب نامعلوم، ولی احتمالاً در سدهٔ هشتم میلادی به تألیف کتاب دست زده است. این کتاب مشتمل بر تفسیر تعالیم عرفان هندی «طریقهٔ جوگ» و اندیشه‌های فلسفی مبتنی بر آیین برهمایی «بیدانت» است. از مشهورترین متون عرفانی بوده، و قرون متمادی است که مورد عنایت صاحبنظران و سالکان طریق است. در داخل و خارج هند مقبولیت عام یافته و دلیل این امتیاز تا حدی آمیختگی مطالب فلسفی و فواید عرفانی با تمثیلات و حکایات است. اصل کتاب شصت هزار بیت بوده که بعدها در حدود سده‌های ۹ یا ۱۰ میلادی برهمنی کشمیری به نام «گودا ابیننداا» لبّ معارف طریقهٔ «جوگ» را برگزید، آن را در شش هزار بیت خلاصه کرد و به نام «لگنهوجوگ باسشت» نامید.

به سال ۱۰۰۶ قمری شاهزاده نورالدین محمّد سلطان سلیم «جهانگیر» فرزندوجانشین اکبر شاه گورگانی دستور به ترجمه فارسی این کتاب داد. به دنبال فرمان وی، لجنه‌ای مرکب از یک دانشمند مسلمان آشنا به زبان فارسی به نام نظام الدین پانی پتی ودو«پاندیت» سانسکریت دان و صاحبنظر در حکمت و عرفان هندی انجام این ترجمه را به عهده گرفتند .سعی مترجم بر سادگی ودر خور فهم بودن آن برای خوانندگان متوسط الحال بوده است. حکیم از این ترجمه منتخبی ترتیب داد و شرحی بر

آن نگاشت که بعدها قاموسی برای آن ترتیب داده شد. البته، برخی نیز احتمال داده‌اند که قاموس از آن میر نباشد.[۲۹] اقدام میر به شرح این کتاب، مبیّن میزان اهتمام وی به حکمت و عرفان هندی و نشانه تأثّر او از آن مسلک است.

این اثر به قدری مورد توجه و عنایت شدید حکیم صوفی منش قرار گرفت که بعد ازقرآن واخبار معصومین (ع) آن را بی‌نظیر می‌داند. میر ابیات ذیل را در توصیف و تجلیل از کتاب «جوگ» سروده است:

این سخن هست همچو آب روان — پاک ودانش فزای چون قرآن
چون زقرآن گذشتی واخبار — نیست کس رابدین نمط گفتار
ابلهی گر شنید این سخنان — یا بدید این لطیف سرّ بیان
جزبه صورت برین نپیوندد — زان‌که بر ریش خویش می‌خندد

عقیدهٔ میر در باب عظمت این اثر منیف، به فرمایش شیخ عطار ـ قدّس سرّه ـ شباهت دارد که می‌فرماید: «بعد از قرآن و احادیث نبوی ـ صلّی‌الله علیه و آله و سلّم ـ هیچ سخن بالای سخن مشایخ طریقت نیست که سخن ایشان نتیجه کارها وحال است، نه ثمره حفظ وقال، و از عیان است نه از بیان، و از اسرار است نه از تکرار، و از جوشیدن است نه از کوشیدن، و از علم لدنّی است نه از علم کسبی، و از عالم «أدَّبني»است نه ازجهان «علّمنی أبي» که ایشان ورثه انبیاءند.» و شاید میر ـ علیه الرحمه ـ به فرمایش شیخ توجه داشته است.[۳۰]

۲ـ رساله صناعیه [۳۱]: نام کامل آن «الرسالة الصناعية فی موضوع جميع الصنايع و تحقيق حقيقة العلوم» در تحقیق و بررسی حقیقت علوم و ذکر تمام موضوعات صنایع کلی و جزئی است. وی ترتیب اهمیت آنها را از شریف و خسیس بیان، و بر مدعای خویش استدلال کرده است. در این رساله دلیل اختلاف صنایع را از اختلاف منافع و اغراض آنها می‌داند. میر در این رساله مشوّق یادگیری و کسب صنایع و حرف مختلفه است. وی این رساله را به فارسی روان و شیوا، درکمال متانت لفظ و معنی نگاشته است.

۳ـ جوابیهٔ میر به آقا مظفر حسین کاشی [۳۲]: او در پاسخ به پرسش آقا مظفر کاشی از تشکیک در ذاتیات به خلاف اشراقیون که تشکیک در ذاتیات را جایز و جوهر معلول را سایهٔ علّت می‌دانند و به خصوص در مخالفت با قول شیخ اشراق که عقول و نفوس را

لزوماً بر حسب وجود خارجی از یک حقیقت می‌داند و به تبعیت از اسلاف مشّائی خویش، به انکار تشکیک در ذاتیات بر می‌خیزد. مسأله مذکور، از مسائل مورد مشاجره مکتب مشّاء و اشراق است که هر یک رأی دیگری را نمی‌پذیرد و البته، برخی از محقّقان معاصر که از تابعین مکتب صدرایی هستند قائلند به این که چه معتقد به اصالت وجود باشیم که عقیدهٔ مشائیان است و چه طرفدار اصالت ماهیت که مدعای اشراقیان است، در هر صورت تشکیک در ذاتیّات ضروری است، زیرا با توجه به وجوب سنخیت بین علت و معلول نزد مشائیان و نیز بر اساس تعالیم اشراقیان، تشکیک ذاتی صورت‌پذیر است، زیرا اگر تشکیک در ماهیت ممکن نباشد، اصالت ماهیت نیز در کار نیست [۳۳].

۴- رسالة الحرکة یا «مقولة الحرکة و التحقیق فیها»[۳۴] این رساله به انضمام مقالهٔ حاضر، تصحیح و عرضه خواهد شد.

۵- قصیده یائیّه: میر این قصیده را به اقتفای قصیده مشهور حکیم ناصرخسرو سروده است والحق که در صورت و معنی از عهده بر آمده است، بلکه در معنی بمراتب برتر است.

مطلع قصیده ناصر خسرو چنین است:

چیست این خیمه که گویی پرگهر دریاستی
یاهزاران شمع درپنگانی ازمیناستی[۲]

تعداد ابیات این قصیده را به اختلاف ۴۱، ۳۵ و ۳۲ بیت دانسته‌اند.[۳۵] ابیات آغازین قصیده چنین است:

چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی
صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی
صورت زیرین اگر با نردبان معرفت
بر رود بالا همان با اصل خود یکتاستی
این سخن را در نیابد هیچ فهم ظاهری
گر ابونصرستی و گر بوعلی سیناستی

سیدامیر محمد هندی آن را تخمیس کرده. اینک برخی ابیات آن:[۳۶]

ای که ذاتت در دو گیتی مظهراسماستی
جوهریّ دهرراچون لؤلؤ لالاستی
بشنواز انجام خود حرفی که از مبداستی
چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی
صورتی در زیر دارد آنچه در بالاستی

شروح معروف براین قصیده عبارتند از:

الف) شرح ملّا محمّدصالح خلخالی: این شرح به مذاق خاص فلسفی میر فندرسکی شرح شده و همین ویژگی است که موجب امتیاز آن بر دیگر شروح شده است، چون بیش از دیگر شروح، ذهن خواننده را به مقصود سراینده نزدیک می‌سازد[۳۷].

ب) شرح محسن بن محمد گیلانی: این شرح به سبک نزدیک به حکمت متعالیه تحریر شده است[۳۸].

ج) شرح حکیم عباس شریف دارابی به نام «تحفه المراد»: این شرح از لحاظ شیوه تحقیق و عمق معانی و متانت علمی، ارجح است و به سبک خاص حکمت متعالیه نگاشته شده[۳۹].

مخفی نماند که شارحان در شرح برخی ابیات طریق تکلّف پیموده‌اند و توفیق برگرفتن پرده از مقصود میر را نیافته‌اند. همان گونه که اشاره شد، تشتّت در تفسیر این ابیات بین شارحان حکمفرماست؛ حال آنکه با وقوف بر آرای میر در آثارش و حمایت سرسختانه او از مکتب مشاء و کوبیدن مواضع اشراقی، این جدالها درتفسیراشراقی و مشّائی ابیات از میان برمی‌خیزد.

در این قصیده تبیین و تقریر حکمت صرفاً مطابق با مشرب مشاء است. صورت اصلی انسان، عقل کلّ است که واسطه فیض است، و با نردبان معرفت است که سالک طریق به منتهای سلوک نایل خواهد شد و ذروهٔ معراج آدمی با تکامل عقل نظری است که فتح خواهد شد. و همان گونه که قبلاً اشاره شد، بیانات سلوکی میر در این قصیده تقریباً همان اقوال مسکویه رازی در طهارة الاعراق است یا متأثر از آنها است. وی نهایت فنای مطلوب را برای بشر، فنای علمی می‌داند، نه فنای عینی به اصطلاح محققان متشرّع - که در سلوک راه حق بعد از طیّ مقامات با مرکب عقل نظری، مقصد نهایی آنان تشرف به

مقام فناست که گذشتن از جمیع ماسوی الله است و کمال آن مقام که فنای از فنا است، بلکه گذشت از دو فنای اول است. بلکه میر را نظر بر این است که در حقیقت فنایی صورت نمی‌پذیرد، بل در این مرتبه است که وصال دست می‌دهد و انسان واصل مصداق «عبدی اطعنی» و باقی به بقای حق می‌گردد، یعنی آن معرفت و شناخت از حق که از تکامل نظری وقوّه عاقلهٔ حکیم سالک نقش بسته، همان حجاب اللهالاکبر است. و نهایت مرحله سلوک برخاستن پرده‌های نوروظلمت است که علم نظری به حق نیز یکی از حجب مذکور است. به عبارت دیگر، در نهایت سلوک که خورشید حقیقت در مشرق جان سالک طلوع کرد، فنای علمی که همان انکشاف حجب است صورت واقع می‌پذیرد[۴۰].

از دیگر آثار وی این کتابها را می‌توان نام برد:

٦- رساله درکیمیا: تحقیقی است کیمیاوی در باب جیوه و گوگرد. این رساله به تاریخ ۱۳٦۸ ش در مجموعه رسائل فارسی، توسط انتشارات بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس به چاپ رسیده است.

۷- ترجمهٔ شذورالذهب: ترجمه‌ای است از شذورالذهب ابوالحسن علی بن موسی حکیم اندلسی (م ۵۰۰).

یک نسخه از این رساله در دانشکده الهیات مشهد موجود است که به اهتمام خانم زهرا گواهی در مجموعه رسائل خطی فارسی، مورخ بهار ۱۳٦۸ به چاپ رسیده است.

۸- فرهنگ جوک باسشت = کشف اللغات: فرهنگ لغات هندی مستعمل در ترجمهٔ کتاب جوگ باسشت است که خود میر آن را به فارسی ترجمه و شرح کرده است. مجموعهٔ لغات این رساله مشتمل بر ۴٦۰ است.

این رساله پیش از این به چاپ رسیده است و اکنون نیز به وسیلهٔ کتابخانهٔ مجلس برای چاپ در جلد دوم گنجینهٔ بهارستان (بخش حکمت) در حال تصحیح است.

۹- تاریخ صفویّه: مشتمل است بر احوال و آثار پادشاهان صفوی. خانم گواهی درمقدمهٔ چاپ ترجمهٔ شذورالذهب گویدکه این کتاب با نام «تاریخ عالم آراء» در جلد هشتم روضةالصفای ناصری چاپ شده است، که البته نگارنده مراجعه کرد، ولی چنین چیزی یافت نشد.

۱۰ـ گفتار در صفت حلّ: رسالهٔ مختصری است به فارسی در کیمیا. نسخهٔ ظاهراً منحصر به فرد آن در دانشکدهٔ الهیات مشهد موجود است.

۱۱ - تحقیق المزلّه: نام این کتاب در الذریعه و اعلام الشیعه (قرن ۱۱، ص ۴۵۰) بدون هیچ گونه توضیح کتابشناسی آمده است.

۱۲ - مقاله در کیفیت إبصار: گفتاری است در اثبات این که ابصار برخلاف نظر ریاضیّون به خروج شعاع نیست، بلکه بنا به قول طبیعیون به سبب انطباع است.

صاحب اعیان الشیعه چهار اثر ذیل را نیز به میرفندرسکی نسبت داده است:[۴۱]

۱۳ - کتابٌ فی التفسیر

۱۴ - رسالة فی حقیقة الوجود(فارسی)

۱۵ - رسالةٌفی المقولات العشر

۱٦ - رسالةٌ فی ارتباط الحادث بالقدیم

در مقدمهٔ چاپ ترجمهٔ شذورالذهب، سه اثر زیر نیز به عنوان آثار میر ذکر شده که نویسنده مدرکی بر آن نیافت:

۱۷ - حاشیه بر تفسیرکتاب العلل ابلینوس

۱۸ - حاشیه حاشیه تجرید

۱۹ - عروض نامه

در فهرستواره آستان قدس کتابی در امامت، در زمرهٔ آثار میرفندرسکی یاد شده است از مؤلف با عنوان ابوالقاسم بن حسین فندرسکی یاد شده است، اما برای حکم به انتساب آن به میرفندرسکی وقت بیشتری لازم است .

وجههٔ شخصیت ادبی میر فندرسکی

شخصیت ادبی میر نیز از لحاظ آثار منظوم و منثور، تحسین برانگیز است. وی در هیچ یک از این دو بخش از سنت مرسوم روزگار خود تبعیت نکرده، بلکه سنت شکنی

را وجهه همّت خویش قرار داده است. در آن روزگار، تنزل و انحطاط ادب فارسی بدان پایه رسیده بود که احیاناً جز حروف پیوند نشانه‌ای از حضور واژگان فارسی یافت نمی‌شد و افراط در صنایع ادبی و مغلق نویسیِ منشیان، نثر فارسی را به فساد کشیده بود، و نویسندگان به حدی دربند صنایع لفظی بودند که معنای اصلی کلام درلابه لای قرینه‌ها و سجع‌های عربی و اشعار به استشهاد گرفته شده، به فراموشی سپرده می‌شد و به قول استادی چونان غازه غلیظ برگونهٔ پر چین و چروک پیرزنان، اشمئزاز آدمی را برمی‌انگیخت.

میر نیز از این سنت مذموم دلی پر خون دارد و در پایان رسالهٔ صناعیهٔ خود از نویسندگان عصر خویش می‌نالد و کتابهای آنان را جامع دشواری لفظ و رکاکت معنی می‌داند و دارندگان این شیوه نگارش را فرومایه می‌خواند.

باری مقارن ایامی که فلاسفه متونی را چون القبسات و الصراط‌المستقیم در نهایت اغلاق و سخت فهمی با عبارات دیریاب می‌نگاشتند، چنانکه گفته‌اند :

صراط المستقیم میرداماد مسلمان نشنود کافر مبیناد

و نیز ادیبان و مورخان آثار منشیانه آنچنانی را قلم می‌زدند، میر آثار خود را در کمال شیوایی و روانی و در نهایت استحکام لفظ و معنی نگاشته و جدّاً از مستثنیات ادبی عهد صفوی است. مقالات و رسائل مختصری علاوه بر اینکه محکمترین تقریرات فلسفی را دربر دارد، از بهترین نمونه‌های نثر فارسی در این دوره و نشانه تسلط کامل نویسنده بر فارسی و مقاله نویسی علمی است.

وی در باب روزگاری که شعرا طبع خود را در عبارات غریب و دیریاب می‌آزمودند و نازک خیالی افراطی سبک هندی در میدان ادب گوی عنایت شاعران را ربوده بود، میر اشعاری را در کمال فصاحت و شیوایی با علو لفظ و معنی سروده که به اشعار متبحران پهلو می‌زند و احیاناً بر بعضی از اشعار متخصصان برتری دارد. میر در شعر خود صاحب سبک است و این سبک در اشعار معدودش قابل توجه است. به نمونه‌هایی از شعر او توجه کنید:

ندانم کز کجا آمد شد خلق الست می‌دانم

که هر دم از سرای این جهان این رفت[۵۱]

کـــافر شـــده‌ام بـــدست پـــیغمبر عشـــق
جـــنّت چـــه کـــنم جـــان مـــن و آذر عشـــق
شـــرمندهٔ عشـــق روزگـــارم کـــه شـــدم
درد دل روزگـــار و درد ســـر عشـــق[۵۲]

***

شـــرب مـــدام شـــد چـــو مـــیسّر، مـــدام بـــه
چـــون مـــی‌حرام گشت بـــماده حـــرام بـــه[۵۳]
یک بوسه از رخت ده و یک بوسه از لبت
تـــا هـــر دو را چشـــیده، گـــویم کـــدام بـــه
دنـــــیا بگـــــذاشـــــتم بـــــاهل دنـــــیا
دنـــــیا نکـــــند قـــــبول مـــــرد دانـــــا
الّـــا ســـه چـــهار چـــیز چـــلوی را
آب زر و بـــاده و شـــراب صـــهبا[۵۴]

شاگردان میر: بعضی از شاگردان مبرّز و معروف میرفندرسکی عبارتند از:
۱ ـ آقاحسین خوانساری صاحب شرح دروس مشهور به محقق خوانساری؛
۲ ـ ملا محمّدباقر سبزواری؛
۳ ـ آقا میرزا رفیعانائینی؛
۴ ـ شیخ رجبعلی تبریزی [۴۲]
۵ ـ محمد سعید سرمد(یهودی الاصل جدیدالاسلام)[۴۳]
٦ ـ میرزا ابوجعفر کافی بن محتشم بن عمیدالملک بن نظام الدین شهنشاه قائنی. وی شرحی بر «ابیات سبعه» خواجه نصیردر مراتب موجودات دارد.[۴۴]

معاصران میر: ازمعاصران میر می‌توان شیخ بهایی، میرداماد و ملاصدرا، و از مباحثان وی حکیم دستور و حکیم کامران شیرازی را نام برد.[۴۵] حکیم کامران مذکور مورد علاقه خاص میر بوده، او را با عبارات «به جان برابر» و «مِهین برادر» خطاب می‌کرده

است [۴۶].

اعلام خاندان میر:

حفید دانشمند میر، میرزا ابوطالب فندرسکی [۴۷] از فضلای قرن دوازدهم و صاحب تصنیفات متنوعی است که تنوع موضوعات آنها نشان‌دهندهٔ وسعت اطلاعات اوست. برخی از آثار وی عبارتند از: المنتهی فی النحو؛

شرح مبسوط خلاصة الحساب شیخ بهایی به فارسی به نام توضیح المطالب؛ بیان البدیع در علوم بلاغی؛ مجمع البحرین در عروض و قافیه؛ اشعار عربی و فارسی؛ ترجمه فارسی شرح لمعه؛ نگارخانه چین (مجموعه مکاتیب و منشآت)؛ منظومه سامی نامه و دیوان غزوات حیدری [۴۸].

و حواشی بر کتب ذیل:

تفسیر بیضاوی، اصول کافی، شرح‌لمعه، التکمله فی شرح‌التذکره خفری، معالم و شرح شافیه.

از دیگر نوادگان میر، سیّد محمّد فندرسکی است که در اواخر قرن سیزدهم و اوایل قرن چهاردهم در تهران می‌زیسته و صاحب طرائق الحقائق از او نام برده است [۴۹].

رسالة الحرکة
از میرفندرسکی

پیشگفتار

در تتمّهٔ این مقاله بر آن شدیم که یکی از آثار حضرت میر فندرسکی را تصحیح و به محضر فرهنگیان عرضه کنیم. از میان آثار ایشان رسالة‌الحرکة یا الرسالة‌الوجیزة را برگزیدیم.

این اثر رسالهٔ مختصری است در تحقیق حرکت، مشتمل بر پنج فصل. مؤلف در این رساله بنا به شیوهٔ مشّائیان به اثبات محرّک اوّل پرداخته است و چهار فصل رساله را با عناوین ذیل به تحقیق در محرّك اول اختصاص داده است:

الفصل الاول: فی صورة المحرّکة وانّیّتها؛

الفصل الثانی: فی أنّ کلّ متحرّك یتحرّك من غیره وأنه لایجوز أن یتحرّك عن نفسه؛
الفصل الثالث: فی أنّ لکلّ متحرّك محرّكٌ اوّلٌ فی ذاته؛
الفصل الرابع: فی أنّ الحرکات علی اختلاف أنواعها یجب أن ینتهی الی محرّكٍ واحدٍ لا یتحرّك بوجهٍ من الوجوه.

وی باب پنجم رساله را به تحقیق در مثل افلاطونی تخصیص داده، و بر بطلان مثل نوریّه افلاطونیه استدلال کرده است که شیخ اشراق تلاش بسیار برای اثبات آن نموده است. او ابتدا به تحقیق مُثُل می‌پردازد و در پایان آن فصل، نظرش را با این عبارت صریح ابراز می‌دارد:

«فإذن القول بالمثل الافلاطونیه لاتحتاج الیهاالموجودات»

این رساله یکی از جلوه‌های نزاع مشّائی و اشراقی است و گرایش موضع صریح مشّائی میر در آن روشن است. و شارحانی که به تفسیر اشراقی ابیات دوپهلوی قصیدهٔ میر پرداخته‌اند و گفته‌اند که میر در مقام دفاع از مثل افلاطونی به طعن فارابی و ابن سینا پرداخته است؛ اگر به این رساله دسترسی داشتند، این گونه داوری نمی‌کردند.

نسخه‌های رسالة الحرکة و شیوهٔ تصحیح

تصحیح رسالهٔ حاضر بر اساس سه نسخهٔ ذیل ازنسخ کتابخانه مجلس صورت گرفته است:

الف) قدیمترین نسخه موجود، در کتابخانهٔ مجلس به شمارهٔ ۴۹۴۲/۱۲ (گ ۶۳ب ـ ۶۴الف) موجود است.

این نسخه دوازدهمین رساله از یک مجموعه و متعلّق به قرن یازدهم است. نسخهٔ جای سخن به قلم نستعلیق است و عناوین آن به قلم شنگرف و نسخ استدراك سقطات در هامش نسخه صورت گرفته است. علامت اختصاری این نسخه حرف «ج»است. فهرست مجلس (۱۸۳:۱۴)

ب) نسخهٔ دیگر جزء مجموعهٔ شمارهٔ ۲۸۰، از کتابخانهٔ سنای سابق نگهداری می‌شود. کل مجموعه به قلم شکسته نستعلیق از قرن ۱۲ است و بر روی کاغذ فرنگی نگاشته شده است. عناوین به شنگرف و علامت اختصاری این نسخه حرف «س» است.

(فهرست سنا ۱۳۸:۱)

ج) نسخهٔ سوم این رساله جزء مجموعهٔ شمارهٔ ۹۰ (گ ۱۵۹الف - ۱۶۰الف) از کتابخانه اهدایی طباطبائی نگهداری می‌شود. کل این مجموعه به قلم نستعلیق و از قرن سیزدهم است. این نسخه نسبت به دو نسخه دیگر پر غلط تر است.

از آن جاکه هیچ یک از نسخه‌های یاد شده به سبب اغلاط موجود، نسخهٔ اساس قرار نگرفت، بنابراین در موارد اختلاف نسخه‌ها، کلمهٔ ارجح از هر نسخه که مناسبتر بود، ثبت گردید و دیگر اشکال ضبط نسخ به پی نوشت منتقل شد.

بسم اللهالرحمن الرحیم

رسالة فی الحرکة =الوجیزة في الحرکة

الحمدلله رب العالمین و الصلوة علی النبیّ و آله. و بعد فإنّی أُرید في مقالتي هذه أن أُبیّن أمرالحرکة و صورتها، و أنّ کل متحرّكٍ یتحرّك[۴] من غیره، و لا یجوز أن یتحرّك متحرّكٌ عن[۵]نفسه، و أنّ کل المتحرّکات علی اختلاف أنواعها ینتهي إلی محرّك واحدلا یتحرّك بوجهٍ من‌الوجوه، و أنّ المُثُل المنسوبة الی أفلاطن فضلٌ[۶] لایحتاج إلیها في‌المتکوّنات و یُستغنیٰ[۷] عنها، تقرّباً إلی مجلس شیخنا و مولاناالاجلّ.

الفصل الأوّل

في صورةالحرکة و إنّیّتها. إنّ الحرکة[۸] یطلق فی کتاب ما بعد الطبیعة لکلّ ما لم یکن في مادّة ثمّ حصل فیها، فالخروج من القوّة إلی الفعل صورة الحرکة و إنّیّتها. و هی علی قسمین: خروج علی سبیل التدریج و هی المسمّاة بالحرکة فی کتاب سماع [۹]الطبیعی، و خروج لیس علی سبیل التدریج و هی المسمّاة بالکون و الفساد فی کتاب المسمّاة به الکون والفساد.

الفصل ٱلثّانی

فی أنّ کلّ متحرّك یتحرّك من غیره و أنّه لایجوز أن یتحرّك[۱۰] عن نفسه؛ فلأنّ[۱۱] کلّ

حركةٍ فهو خروج شيءٍ فى مادّه من القوّة الى‌الفعل[١٢]، فيجب أن لايكون ذلك الشئ فى تلك‌المادّة قبل الخروج، وإلّالَمْ يكن خروج فهى إذن لابدّلها[١٣].

الفصل الثالث

فى أنّ لكلّ متحرّك محرّك أوّلٌ[١۴] في ذاته. و إذقد تبيّن [١۵] أنّ لكلّ متحرّكٍ محرّكٌ فلا يخلو ذلك المحرّكُ من أنّ صورةالحركة الّتي يستفيد منه المتحرّك حاصلة له أو ليس حاصلة له، و لايجوز أن لايكون حاصلاً له، لأنّ مالم يكن حاصلاً لشيءٍ كيف يجوز أن يستفيد منه ذلك غيره، و كيف يمكن أنّ عالماً يستفيد ممّن لم يكن له ذلك العلم، و أن يستفيد[١۶] وجوداً من معدوم كما قال الإسكندر الإفريدوسي [١٧]: فإذن يجب أن يكون صورةالحركة له بذاته او ليس بذاته. فإن كان صورةالحركة له بذاته فذلك المحرّك لايتحرّك في تلك‌الصورة، و ا ن[١٨]كان ليس[١٩] له تلك بذاته، فالمحرّك يتحرّك[٢٠]. و يجب أن يكون له محرّكٌ غيره كما قلنا، و يجب[٢١] أن ينتهى الى[٢٢] محرّكٍ لايتحرّك؛ لأنّ ما بالذات قبل ما بالعرض.

الفصل الرابع

فى أنّ الحركات على اختلاف أنواعها يجب أن ينتهى إلى محرّك واحدٍ لايتحرّك بوجهٍ من الوجوه. و إذ قد تبيّن أنّ لكلّ متحرّكٍ محرّكٌ لايتحرّك. فلايخلو من أن يكون بعدد كلّ متحرّكٍ محرّكٌ لايتحرّك، او يكون لكلّ المتحرّكات محرّكٌ واحدٌ. فلايجوز أن يكون لكلّ محرّكٍ محرّكٌ غير ما[٢٣] للآخر؛ لأنّ تلك المحرّكات إمّا يرجع إلى محرّك واحدٍ، فيكون تلك المحرّكات متحركات و هذا خلف. و مع ذلك يكون المحرّك الأوّل للكلّ واحداً[٢۴]، و إمّا أن لايرجع إلى محرّك واحدٍ فيكون عدد مبادي الأوّل كثيرة، و هذا محال. و لو لا مخافة التطويل لأثبتّ[٢۵] بالبرهان المستقيم، و لو أمرني الشيخ لأفردت في ذلك مقالة عليحدة. فإذن المحرّك الأوّل لكلّ المتحرّكات واحد؛ و ذلك مااردناه.

الفصل الخامس

في غناء المتكوّنات عن المثل الأفلاطونية

إنّ افلاطن إذا رأى أنّ المادّة بالقوّة انسانٌ و حيوانٌ و أبيض، و واحدٌ و كثيرٌ، و سماءٌ و ارضٌ، و نارٌ و هواءٌ و ماءٌ الى غير ذلك من الصور الكثيرة المختلفة و علم أنّ مَخرجَ كلّ واحدٍ(الف) من القوّة الى الفعل؛ أعنى محرّكها يجب أنّ تلك الصورة له على وجه أشرف، و علم[٢٦] أنّه يجب أن ينتهى كلّ واحدٍ منها إلى محرّك لايتحرّك؛ أعني ما يكون له تلك الصورة على وجهٍ أشرف ممّا في المادّة. فظنّ أنّه يجب أن يكون لكلّ واحدٍ من تلك الصور محرّك لايتحرّك عليحدة، فلزمته الكثرة في المبادي، أوالانتهاء[٢٧] لكلّها[٢٨] إلى محرّك واحدٍ و هو خلاف ما وصفه[٢٩]، و يستغني مع تلك المحرّكات عن تلكالصور المفارِقة الكثيرة؛ لأنّه إن كان يجوز أن يصدر عن محرّك واحد صورٌ كثيرة مختلفة قبل المادة، فيجوز أن يصدر تلكالصور المختلفة فى المادّة على طريق الأولى. فإنَّ المثل[٣٠] الأفلاطونية فضل لايحتاج إليها[٣١] الموجودات. فهذا آخر ما أردت إيضاحه بإيجازٍ و ٱختصارٍ مستقيم. والحمد لواهب العقل والحياة.

پی‌نوشتها

۱ـ یونس / ۳۶.

۲ـ ناصرخسرو، دیوان، صص ۴۳۷-۴۳۹.

الف) شرح مذکور به اهتمام سید محمدباقرحجتی درکتاب «منطق و مباحث الفاظ» توسط انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی مک گیل، دانشگاه تهران به چاپ رسیده است. (دانشمند طوس) مجموعه مقالات گردهمایی علم و فلسفه، در آثار خواجه نصیرالدین طوسی (ص ۷۱).

۴ـ ط:- من غیره ولایجوز أن یتحرّك متحرّك فی نفسه وأنّ کل المتحرکات علی اختلاف انواعهاینتهی الی محرّك و اجد لایتحرّك.

۵ـج وط :فی

۶ـ ط :افضل

۷ـ ط تسعین؛ ج: ستعین

۸ـ ط :محرکه

۹ـ ط:السماع‌الطبیعي.

۱۰ـ ط:+متحرّك

۱۱ـ ط:بلذ ن

۱۲ـ ط:الفضل

۱۳ـج وط:- لابدّلها

۱۴ـ ط:الاول

۱۵ـ نبیّن

۱۶ـ ط:تستفید

۱۷ـ ط:الافرویدوسی

۱۸ـ فإن

۱۹ـ ط:له لیس

۲۰ـج :یتحرك ظ.ط:+یتحرك.س:یتحرك

۲۱ـ ط:وجب

۲۲ـ ط:الّا

۲۳- س:متحرك محركاغير متحرك غير ماللآخر

ط وج :محرّك محرّكاًغير محرك غير ماللاخر

آنچه ثبت شده هامش نسخه س بودبا علامت ظ (شايدمخفف ظاهراً) كتابت شده بود.

۲۴- س:واحد

۲۵-ج :يثبت

۲۶- ط:واعلم

۲۷- س:لانتهاء

۲۸- ط:بكلّها

۲۹- س:وضعه

۳۰- ط:بالمثل

۳۱-ج وط :اليها

الف .اى من المذكورات اعنى الانسان والحيوان والابيض وغير ذلك من الصفات الجسمية.

اين تعليقه در نسخه ط بعدازعبارت «كلّ واحدٍ»بدون عبارت «من‌الصفات الجسيمه»در متن واردشده است .

منابع و مآخذ

- افندی، میرزا عبدالله، ریاض العلما، ج ٦، آستان قدس رضوی، مشهد ١٣٦٩.
- براون، ادوارد، تاریخ ادبیات ایران، ترجمه رشید یاسمی، ج ۴، مروارید، تهران ١٣۴١.
- تهرانی، شیخ آقا بزرگ، الذریعة الی تصانیف الشیعة، مصحح علی منزوی، ج ١٨، موسسه اسماعیلیان، قم ١۴٠٨ق.
- جلالی نائینی، [تصحیح]، ترجمهٔ جوک باسشت، ١٣٦٠.
- دانش پژوه، محمدتقی، فهرست کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، تهران ١٣۴٠.
- صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات ایران، ج ۵، فردوس، تهران ١٣٦٧.
- فهرست سپهسالار، ج ٢ و ٣، کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران.
- کربن، هانری، آشتیانی، سید جلال الدین [گرد آورنده]، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، قسمت اول.
- کلیم، سیداصغر، سفینه خوشگو، [پایان‌نامه]، دانشگاه تهران، ١٣٨٠.
- کیخسرو اسفندیار، دبستان مذاهب، با یادداشتهای رحیم رضازاده ملک، ج ١، طهوری، تهران ١٣٦٢.
- محسن‌الامین، اعیان الشیعه، دارالمعارف المطبوعات، ج ٢، بیروت ١۴٠٦ ق.
- مدرس تبریزی، میرزا محمدعلی، ریحانة الادب، ج ۴، خیام، تهران ١٣٧۴.
- معصومعلیشاه، محمد معصوم بن زین‌العابدین، طرائق الحقائق، تصحیح محمدجعفر محجوب، ج ٢، سنایی، تهران ١٣١٨.
- معین، محمد، لغت‌نامه دهخدا، ج ١، تهران، ١٣٧٧.
- مقدمه آشتیانی بر تحفة‌المراد، انتشارات الزهراء، ١٣٧٢.
- مهدوی، مصلح‌الدین، تذکرة‌القبور، سقفی، اصفهان ١٣۴٨.
- نصرآبادی، محمد طاهر، تذکره نصرآبادی، مقدمه و تصحیح محسن ناجی نصرآبادی، اساطیر، تهران ١٣٧٨.
- وسل، پور جوادی، نصرالله، [به کوشش]، مجموعه مقالات گردهمایی علم و فلسفه در آثار خواجه نصیرالدّین طوسی.
- هدایت، رضاقلی بن محمدهادی، ریاض العارفین، تهران ١٣١٦.

وحدت متعالی مشربهای معرفت در مکتب اصفهان

محمد فنائی اشکوری *

یک وجه تمایز فلسفه و کلام و عرفان روشهای آنهاست. فلسفه با استفاده از روش عقلی /استدلالی /منطقی، متکلمان بر پایه رجوع به متون دینی و استفاده از عقل در آن چارچوب، و عرفا بر اساس تجربه و شهود باطنی به جستجوی حقیقت می‌پردازند. این تفاوت مشربها از دیرباز موجب شکل گیری گروههای مختلف در بین اهل دانش و معرفت گردیده است. چون هر یک از این مشربها مبتنی بر مبانی مختلفی بودند که اجماعی در مورد آنها نبود و به نتایجی منتهی می‌شدند که در آنها نیز توافق عامی نبود، و هر گروهی از مشرب مورد قبول خود تبعیت می‌کرد و مزج و تلفیقی در بین آنها صورت نمی گرفت. مشائیان یونانی بر عقل تکیه داشتند و اشراقیان بر شهود، و ارباب دیانت مسیحی وحی را مدار اعتقاد می‌دانستند، و حکم رایج در بین آنها این بود که راه ایمان از راه عقل جداست. در این راستا، برخی تا بدانجا پیش رفتند که گفتند ایمان دارم چون نمی فهمم.

حکمای اسکندرانی و پیشاپیش آنها پلوتینوس با استفاده از میراث شرقی و غربی، که زمینه آن با فتوحیات اسکندر مقدونی فراهم گردیده بود، از تلفیق عقل و شهود[1] حکمتی را پایه گذاری کردند که به فلسفه نو افلاطونی شهرت دارد. پلوتینوس بین رواقیان و مشائیان آشتی داد. چنانکه پیش از آن خسروانیان یا فرزانگان ایران باستان نیز

---

* عضو هیأت علمی مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی

1- Eclectique

بر این مشرب بودند.

در فرهنگ اسلامی نیز فلسفه، متکلمان و صوفیان گروههای متمایزی را تشکیل می‌دادند که هر یک مختصات خود را داشت. بسیار می‌شد که گروههای نام برده به طرد و رفض روشها و معتقدات یکدیگر می‌پرداختند، لیکن وجود یک مرجع مشترک و مورد قبول هر یک از سه گروه مانع بیگانگی و جدایی مطلق آنها می‌شد. آن مرجع مشترک و مورد توافق تعلیمات دینی، بویژه قرآن بود. در قرآن چنین مرز بندی‌هایی دیده نمی شد؛ بلکه قرآن آشکارا به بهره گیری از کلیه روشهای معرفتی یاد شده دعوت می کند. همان طور که به پیروی از وحی تبعیت از خدا و رسول دعوت می‌کند، بر به کارگیری عقل و رجوع به قلب نیز تأکید می‌ورزد. تأثیر مکتب نو افلاطونی و حکمت خالده خسروانی بر حکمای مسلمان قابل انکار نیست، امّا تلقی به قبول کردن آن به جهت تناسب و توافق آن با تعلیمات اسلامی است. این آموزه زمینه‌ای شد که اهل فکر و معرفت در فرهنگ اسلامی، با اتخاذ روش واحد دیوار نفوذ پذیری به دور خود ایجاد نکنند و اندیشه تلفیق و انضمام روشی با روش دیگر در همان اوان شکل گیری تفکر اسلامی، هر چند زمان زیادی لازم بود تا بذر این اندیشه بروید، رشد کند و ثمر دهد. در اندیشهٔ فارابی حکمت و نبوت به هم پیوند می‌خورند . فیلسوف به نبی نزدیک‌تر می‌شود. ابن سینا که فیلسوف مشائی است، از عشق و مقامات العارفین سخن می‌گوید، هر چند اتصالی بین این دو وجه اندیشه او دیده نمی شود. او به هر دو سوی تعلق دارد، امّا از پیوند یگانگی آنها سخن نمی گوید. شاید بهتر آن باشد که فارابی و ابن سینا را بیشتر نوافلاطونی بدانیم تا مشائی. و در حقیقت به طور کامل در هیچ یک از این طبقه بندی‌ها نمی گنجند. در فلسفهٔ فارابی و ابن سینا سخن از خدا و دفاع از نبوت به مفهوم اسلامی آن مطرح است. اسماعیلیان اندیشه‌های عرفانی و نو فیثاغوری را با تعالیم باطنی اسلامی جمع کردند. غزالی فلسفه را طرد کرد، اما کلام را با عرفان پیوند داد. وی از فلسفه یونانی انتقاد می‌کرد، زیرا بر آن بود که آرایی از آن را ناسازگار با معتقدات اسلامی می‌دید، اما او هرگز تعقل و استدلال را رد نمی کرد. ابن رشد هم که از فلسفهٔ یونانی دفاع می‌کرد، آن را معارض با دین نمی‌دید و از اتصال بین حکمت و شریعت سخن می‌گفت. طوسی فلسفه و کلام را ممزوج کرد و کلام فلسفی پدید آورد. سهروردی پای ذوق و

شهود را در فلسفه به میان آورد و فلسفه را عرفانی کرد. وی در رؤیایش از ارسطو می‌شنود که فیلسوفان واقعی عارفند. ابن عربی به عرفان صبغه فلسفی داد و فلسفه را در آن هضم و غرق کرد، و سید حیدر آملی عرفان نظری را با تعالیم ائمه معصومین غنا بخشید.

حکمای مکتب اصفهان

از آنچه گفتیم معلوم گردید که متفکران اسلامی با الهام از تعالیم دینی بخوبی دریافته بودند که اقتصار به روش واحد برای رسیدن به حقیقت کافی نیست. این اندیشه در حکمای مکتب اصفهان وارد مرحلهٔ نوینی می‌شود. حکیمان مکتب اصفهان همچون میر فندرسکی و شیخ بهاء الدین عاملی و میرمحمد داماد، با استفاده از این میراث تاریخی در ادامه همان سنت دیرین، بویژه تحت تعالیم ائمه شیعه، آشکارا از هر سه روش یعنی عقل و نقل و ذوق بهره می‌برند و توازن دل‌انگیزی را در استفاده از این روشها نشان می‌دهند. آنها نه به فلسفه نظری صرف قانعند، نه به سلوک صوفیانه محض راضی، و نه با انحصار در نقل خود را از تفکر فلسفی و ذوق عرفانی بی نیاز می‌بینند، لذا قالبهای کهن مشائی اشراقی، صوفی و متکلم بر ادامهٔ این اندیشه وران متناسب نیست و تنها عنوان شایسته آنان «حکیم» است که می‌تواند همه این وجوه را در خود جمع دارد.

میر فندرسکی، از حکمای این دوران این توازن مشربها را به زیبایی دریافته بود، چنانکه می‌گفت : ظاهریان بر خطا، باطنیان هلاک، طایفهٔ مقتصد میان ظاهر و باطن در صراط مستقیمند. این طایفه «کلام انبیاء را در عقلیات موافق عقل ساختند... و در نقلیات و عملیات عقل را تابع عقل ایشان ساختند و ایزد سبحانه و تعالی به این طایفه اشاره کرد در فاتحه کتاب خود قوله تعالی: اهدنا الصراط المستقیم... مغضوب علیهم باطنیان و ضالّین ظاهریانند که در دوزخند[1].» میر فندرسکی هر چند مدرس کتب ابن سینا بود، ولی این امر او را مشائی محض نمی‌سازد. وی در قصیده‌ای که به او منسوب است، بوعلی و بونصر را صاحب فهم ظاهری و عاری از فهم معنا معرفی می‌کند.

گر ابو نصرستی و گر بوعلی سیناستی در نیابد این سخن را هیچ فهم ظاهری

او مشائیان را اهل ظاهر می‌داند که از رؤیت باطن ناتوانند.

شیخ بهائی نیز از عالمان آشنا و معتقد به مشارب مختلف به شمار می‌رود. وی استاد علوم عقلی و نقلی و اهل سلوک باطنی بود. جامع شعب علوم و اصناف فنون بود. هم به تدریس علوم و ریاضی می‌پرداخت و هم به تألیف فقه و عرفان. هم در نجوم و علوم غریبه دست داشت، هم در ادب و شعر. آثار او مشحون از معارف وحیانی، دقایق عقلانی و مواجید عرفانی است. کشکول او این مدعا را بخوبی تأیید می‌کند. ابیاتی که شیخ بهائی در هجو و ذم فلسفه می‌گوید، را نباید به معنای طرد فلسفه نگریست. او معلم ملّا صدرا بود، اما علم بدون عشق را راه نجات نمی‌دانست. همه علوم ظاهری چنین‌اند و این اختصاصی به فلسفه ندارد. چنانکه در کشکول گوید:

علم رسمی همه خذلان است　　در عشق آویز که علم آن است

او توقف در علوم رسمی و غرور حاصل از کسب این علوم را مذمّت می‌کرد،نه خود آن علوم را.

ای مانده ز مقصد اصلی دور　　آگنده دماغ ز باد غرور
بر کف ننهاده جز بادت　　برهان تناهی ابعادت

او در این گونه ابیات، اعجاب به نفس را که بر نفوس غیر مزکّی عارض می‌شود، مورد طعن و عتاب می‌دهد، که این خود مقتضای روش جامع نگر است.

میر محمد باقر داماد

شاید چهرهٔ میر در جمع بین عقل و نقل و ذوق بارزتر از معاصرانش می‌درخشد. او حکیم، فقیه، محدث و مفسر است. از یک سو، وی را مشائی می‌خوانند و او خود را شریک فارابی در تعلیم و همپایهٔ ابن سینا در ریاست می‌خواند، و از سوی دیگر اهل جذبه و خلسه است. اما بیش از همه، این قرآن و سنت پیامبر و تعالیم ائمه است که بر ذهن و زبانش سیطره دارد. وی در لابه لای مباحث فلسفی، از آیات و روایات استفادهٔ شایانی می‌برد.به عنوان مثال، قبس چهارم قبسات به استشهاد به قرآن و احادیث پیامبر و اوصیا در اثبات حدوث عالم اختصاص دارد. گرایش اشراقی و عرفانی نیز در او آشکار است. استفادهٔ گسترده از اثولوجیای افلوطین نیز نشان دهندهٔ قریحه عرفانی اوست. وی در اشعارش به اشراق تخلص می‌کند. عناوین آثارش نشان دهندهٔ گرایش قرآنی و

عرفانی وی در کنار تفکر عقلانی اوست. برخی از آنها بدین قرار است: افق المبین، قبسات، صراط المستقیم، ایماضات و تشریفات، استشراق، تشریق المبین، خلسه ملکوتیه، سدره المنتهی در تفسیر، رواشح سماویه و تقدیسات. خود این عناوین نشان می‌دهند که فلسفه او چه نوع فلسفه‌ای است. او خود حکمتش را حکمت یمانی می‌نامد، در مقابل فلسفه یونانی. وی رسائلی در تفسیر آیه امانت، سوره اخلاص دارد، چنانکه به شرح کافی کلینی و شرح صحیفه کامله نیز پرداخته است. یکی از رسایل او جذوات است. جذوه شعله آتش است که مقتبس از آیه ۹۹ از سوره قصص است: «**لعلّی آتیکم منها بخبر او جذوةٍ من النار لعلّکم تصطلون**» که اشاره به الهام و اشراق الهی دارد. او جذوات را در تفسیر آیه ۱۴۳ اعراف که علمای هند پرسیده بودند نگاشت. «**فلمّا تجلّیٰ ربه لِلْجَبَل جَعَلَه دکاً و خرَّ موسی صَعِقاً**» این امر سمبلیک به نحو آشکاری حضور عقل و اشراق و وحی را در این حکیم نشان می‌دهد. به نظر وی، عقل برهانی شعاعی از ذوق ملکوتی است. چنانکه گوید: ومیض: **هل انت ذو غریزة ملکوتیة و فطرة قدسیة، فینتظم لقریحتک العقلیه برهان حدوث انسان الکبیر و هو العالم الاکبر بنظامه الجملی من اجزائه**[۲].

حکمای دوره اصفهان جامع معقول و منقول بودند و آثارشان مشحون از آیات و روایات و سخنان عارفان و اشعار اهل ذوق و دقایق فلسفی است و اغلب دارای قریحه شعری بودند؛ چنانکه در مورد میر گفته اند:

عقلیش از قیاس عقل برون　　نقلیش از اساس نقل فزون

اشکوری در محبوب القلوب از او به السید السند، المحقق فی المعقول و المحق فی المنقول یاد می‌کند. او تنها مرد علم و نظر نیست، بلکه اهل سلوک و عمل نیز هست. «تقی‌الدین حسینی کاشانی گوید: اما سیادت و فضیلت پناه مشار الیه در تزکیه نفس نفیس و تصفیه باطن شریف و سیر رضیه و شیم مرضیه عدیل و نظیر ندارد.» همچنین گوید: «آن مقدار صفات حمیده و نعوت پسندیده، چه علمی و چه عملی، از او مشاهده کردم که زبان قلم از شرح شمه‌ای از آن قاصر است[۳].»

حکمت از ذهن او فراتر رفته با جان او آمیخته شده بود، به طوری که وی نیز چون سهروردی مدعی بود: «**ولا یعدّ الانسان من الحکماء ما لم یحصل له ملکة خلع البدن**

الظلمانی، و العروج الی العالم النورانی، حتی یصیر البدن بالنسبه الیه کقمیص یلبسه تارةً و یخلعه اخری[۴]. او از خلع بدن و خروج از ملک مکان و اقلیم زمان و طیران در ملکوت سخن می‌گوید. مراد از خلع بدن خروج اختیاری از بدن است که با تجربه خروج از بدن[۱] که معاصران از آن سخن می‌گویند، متفاوت است. برخی از مکاشفات و مشاهدات غیبی او در منابع مربوط به او نقل شده است. از جمله می‌گوید که روزی در سال ۱۰۱۸ ه. در قم، در خلسه‌ای رسول خدا و امیرالمؤمنین را دیده است که دعایی را بدو آموخته‌اند[۵].

ملاصدرا و حکمت متعالیه[۲]

حضور این عناصر سه‌گانه در مشرب حکمای مکتب اصفهان به قوت آشکار است، اما به رغم این حضور هنوز به ترکیب منطقی و طبیعی که وحدت یگانه‌ای بین این عناصر ایجاد کند، نرسیده‌ایم. آنها با استفاده از هر روشی به نتیجه‌ای می‌رسیدند، اما هنوز ثمر ویژهٔ این تلفیق مشارب آشکار نشده بود. این مرحله‌ای بود که تاریخ حکمت اسلامی برای رسیدن به آن باید تا ظهور ملاصدرا به انتظار می‌نشست. او بود که توانست همه جویبارهای معرفت را در رود واحدی به‌هم بپیوندد و مابعدالطبیعه‌ای متعالی بنا کند که در آن استدلال برهانی و کشف عرفانی در سایه وحی قرآنی راه کمال انسانی را تصویر کند. هرچند اساتید ملاصدرا زمینه‌ساز تکامل این رویکرد در ملاصدرا گردیدند، اما در اندیشه او بود که نتیجهٔ منطقی این ترکیب مشربها آشکار گردید.

ملاصدرا بر میراث فکری اسلامی در حوزه‌های مختلف آشنایی و تسلط داشت. ارجاعات بسیار او به حکمای یونانی و نوافلاطونی، حواشی مفصل او بر شفای ابن‌سینا، تعلیقاتش بر حکمت‌الاشراق، شرح وی بر هدایةاثیریة، نقل عبارات فراوانش از غزالی و رازی و طوسی، استناد و استشهادات بسیار او به آثار عرفانی چون ابن عربی و سمنانی و عارفان پارسی‌گوی همچون عطار و مولوی، تفسیرش از قرآن کریم و شرحش بر اصول کافی تسلط او را بر حکمت مشاء، اشراق، کلام، عرفان، معارف قرآنی و معالم حدیثی

1.Out of body experience

2. Transcendental Theosophy

بخوبی نشان می‌دهد. او نه تنها حامل میراث عظیم تفکر مابعدالطبیعه اسلامی است، بلکه اهل سیر و سلوک باطنی و تجارب معنوی و الهامات الهی نیز هست. شاید کسی در این امر تردید کند و دعاوی او را نپذیرد، اما کسی را یارای آن نباشد که قوت نظری و منطقی او را مورد سؤال قرار دهد. او بخوبی به سرچشمه‌های حکمت دسترسی دارد؛ هم با وساطت علوم موروث از پیشینیان، هم با استنباط نظری و تدقیق عقلانی، و هم بی‌واسطه و با اتصال به باطن. تقوی و تعقل، قوت والای تفکر نظری و ذوق و حال و مراقبت عملی موجب گردید که او فهم فیلسوفانه و یافت عارفانه را جمع کند. حاصل آن معارفی است که کسی از پیشینیان،بدان دست نیافته است. افکار او حاصل و سنتز طبیعی تفکر و تأمل هزار ساله مسلمین است. در او ابن‌سینا و غزالی و طوسی و ابن‌عربی و سهروردی جمعند. در داستان معروف ملاقات ابوعلی‌سینا با بوسعید ابی‌الخیر شنیده‌ایم که بوعلی می‌گوید آنچه را که من می‌دانم او می‌بیند، و بوسعید می‌گوید آنچه را که من می‌بینم او می‌داند. اما حکیم متألّهی چون ملاصدرا ذوالعینین است. او خود آنچه را که به برهان می‌داند، به عیان می‌بیند و بالعکس. لذا بوعلی و بوسعید در وجود او جمع می‌شوند.

روش تحصیل معرفت و راه وصول به حقیقت

ملاصدرا شناخت عامیانه و تقلیدی را که در میان جمع کثیری از علما رایج است، معتبر و هادی به حقیقت نمی‌داند. در نظر او مجادلات و منازعات کلامی هم جز به تیرگی و دوری از حقیقت نمی‌انجامد، به همین دلیل وی از اینکه قسمتی از عمرش را در مطالعه و مباحثه این گونه مقالات گذرانده، تأسف می‌خورد. بحث نظری محض را نیز چیزی جز ظلمت متراکم و حجاب حقیقت نمی‌شمارد، ظلماتی که بعضی‌ها فوق بعض است. سخنان بی‌پایه و بی‌مایهٔ عوام از صوفیه نیز ره به جایی ندارد. «ولا تشتغل بترّهات الصوفیه و لا ترکن الی اقاویل المتفلسفه... وقاناالله و ایاک یا خلیلی ـ من شرّ هاتین الطائفتین و لا جمع بیننا و بینهم طرفه عین... لانّ کلهم من اولیاء الشیطان و ابناء الظلمات و اهل الطاغوت[۶]».

در نگاه ملاصدرا، حقیقت معرفت و معرفت حقیقی نوری است که خداوند در دل آن کس که اراده کند قرار می‌دهد[۷] و شرط دریافت چنین نوری ایمان و طاعت، اندیشه

و عبادت و سلوک و مراقبت است. این نور با بصیرت عقل و چراغ وحی و نور اشراق حاصل می‌شود. برای حکیم متأله هم حکمت لازم است و هم تألّه. چنین حکمتی نه تنها ناسازگار با شریعت حقه نیست، بلکه خود محصول شریعت است. لذا صدرالمتألهین از فلسفه‌ای که مخالف کتاب و سنت باشد، اعلام بیزاری می‌کند: «**حاشا الشریعة الحقة الالهیة البیضاء أن تکون احکامها مصادمة للمعارف الیقینیه الضروریة، و تباً لفلسفةٍ تکون قوانینها غیر مطابقةٍ اللکتاب والسنّة**[۸].

او مکرر یادآور می‌شود که نبوت و ولایت منبع اصیل حکمت هستند. حکمای پیشین از جمله یونانیان در آغاز حکمت را از مشکوة نبوت اقتباس کرده‌اند و انبیاء نخستین معلمان بوده‌اند. شیث و هرمس یا ادریس معلمان حکمت بودند. فیثاغورث حکمت را از سلیمان نبی اخذ کرد و ابراهیم توحید را از ستاره‌پرستان آموخت، امّا بعدها میان حکمت و شریعت جدایی افتاد. وی درباره آرای خود می‌نویسد: «**هذه قوابس مقتبسة من مشکاة النبوّة و الولایة مستخرجة من ینابیع الکتاب و السنّة من غیر ان تکتسب من مناولة الباحثین و مزاولة صحبة المعلمین**[۹].

حکمت بدون مجاهدت به دست نمی‌آید. او می‌گوید: «بر اثر مجاهده و ریاضت چنان درونم شعله‌ور شد که انوار ملکوت و اسرار جبروت در آن تابیدن گرفت و اسرار بر من مکشوف گردید؛ به گونه‌ای که آنچه را که از قبل از طریق استدلال و برهان می‌دانستم، با شهود و عیان یافتم[۱۰]». توجه و تضرّع به درگاه باری است که زمینه فتح مبین قلبی می‌شود[۱۱].

راه تعلم و فهم این یافته‌ها نیز همین است و متعلم هم باید چنین کند، و به صرف مطالعه نمی‌تواند به آنچه من رسیده‌ام برسد. خواننده کتاب اسفار از حیث دانش فلسفی باید بر آرای فلاسفه احاطه داشته باشد و آثار آنها را دانسته باشد. اما نباید بپندارد که تمام حقیقت آن چیزی است که او دانسته است و باید که منکر نادانسته‌های خود نشود. «**فانّ الحقّ لا ینحصر بحسب فهم کل ذی‌فهم و لا یتقدّر بقدر کل عقل و وهم... لانّ الحقّ اوسع من ان یحیط به عقل واحد**[۱۲].»

حکمت حاصل سلوک عملی و نظری است که باید با طی اسفار چهارگانه عقلی و شهودی و تحول و تطوّر جوهری نفس به آن رسید. جستجوی حکمت یک سیر

وجودی و حرکت استکمالی است. حکمت جز با تطهیر و تهذیب نفس همراه با تعلّم و تدبّر به دست نمی‌آید. بدون ترک تعلقات و خالی کردن خانه دل از اغیار، محال است چراغ حکمت در دلی روشن شود: «و حرام فی الرقم الاول الواجبی والقضاء السابق الالهی ان یرزق شیء من هذه العلوم... الا مع رفض الدنیا و طلب الخمول و ترک الشهره[۱۳].»

اما همه اینها زمینه است تا قابل را مستعد دریافت فیض کند. مفیض معرفت جز حق کسی نیست و جز با نور هدایت و توفیق او ره به جایی نمی‌توان برد. از این رو، در باب فهم وحدت هستی گوید: «فکذالک هدانی ربی بالبرهان النیّر العرشی الی صراط مستقیم من کون الموجود والوجود منحصراً فی حقیقة واحدة شخصیة لا شریک له فی الموجودیة الحقیقیة و لا ثانی له فی العین، و لیس فی دارالوجود غیره دیّار، و کلما یترائی فی عالم الوجود انه غیر الواجب المعبود، فانما هو من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته التی هی فی الحقیقه عین ذاته[۱۴].»

فرق حکمت متعالیه با عرفان و حکمت اشراقی در اینجاست. برای عارف اساس شهود است و به برهان عقلی چندان اعتنایی ندارد، جز برای تبتیه متعلمان. برای حکیم اشراقی نیز اصل شهود است و پس از آن برای بیانش به برهان متوسل می‌شود. دریافت شهودی است، ارائه و عرضه برهانی است. اما برای ملاصدرا هر دو اهمیت و ضرورت دارند، نه فقط در مقام ارائه، بلکه در مقام وصول. مشاهده بدون برهان یک معرفت شخصی است و قابل انتقال نیست، و معرفت عرفانی فقط برای عارف معتبر است، نه برای غیر. عمده مباحث کلامی نیز درون دینی هستند و فقط برای مؤمنین سودمندند. استدلال محض هم برای اهل باطن کافی نیست. اما حکمت متعالیه که همه وجوه مثبت این مشربها را دربر دارد، همه تشنگان معرفت را سیراب می‌کند.

هرچند ابن‌سینا در کنار فلسفه‌اش جایی هم برای ذوق عرفانی باز می‌کند، اما ذوق عرفانی او دخالت صریحی در حل معضلات فلسفی ندارد. سهروردی هم هرچند از هماهنگی عقل و اشراق سخن می‌گوید، اما همراهی شهود و برهان در همه مباحث او به چشم نمی‌خورد و چنین می‌نماید که روش اشراقی در او غلبه دارد.

تبحر ملاصدرا در مباحث عرفان نظری و تسلطش بر آثار عرفا سهم مهمی در شکل

دادن به فلسفهٔ او دارد. اما ورزیدگی فلسفی‌اش او را قادر می‌سازد که دعاوی عرفانی را در جامه برهانی عرضه کند و به صرف بیان ذوقی اکتفا نکند. وی مدعی می‌شود که در فلسفه‌اش هیچ امر غیر برهانی را نیاورده است، «و اما نحن فلا نعتمد کل الاعتماد علی ما لا برهان علیه قطعیاً و لا نذکره فی کتبنا الحکمیه[۱۵]». «نحن قد جعلنا مکاشفاتهم الذوقیه مطابقة للقوانین البرهانیه[۱۶]». «ولا یحمل کلامنا علی مجرد المکاشفه والذوق، او تقلید الشریعة من غیر ممارسة الحجج والبراهین والتزام القوانین، فانّ مجرّد الکشف غیر کاف فی السلوک من غیر برهان، کما انّ مجرد البحث من غیر مکاشفة نقصان عظیم فی السیر[۱۷]». لذا مشرب او مشرب جدیدی است و فلسفه او حکمت جدیدی است که در قالب کلام، فلسفه و تصوف رایج نمی‌گنجد: «و هی لیست من المجادلات الکلامیه و لا من الفلسفة البحثیة المذمومه و لا من التخیلات الصوفیه[۱۸]».

او اشکالات و کمبودهای این روشها را دیده بود. مجادلات کلامی، مباحثات بی‌حاصل فلسفی، تأویلات صوفیانه و ظاهرگرای قشریون و باطن‌گرایی، ظاهرگریزی باطنیون و نزاعهایی را که از این یکسونگری‌ها برخاسته بود، مشاهده کرده بود. افزون بر این، وی بذرگرایش جامع را در اندیشه‌های اساتیدش یافته بود و در واقع نه بر شانهٔ غولان، که بر اوج قلل ایستاده بود. بعلاوه، او تجربه عمیق فکری و شهودی هم داشت و این همه کافی بود که یک فرد پر اطلاع و هوشمندی چون او را به چنین موضعی رساند.

از نظر ملاصدرا، مطالعه آثار پیشینیان فقط برای توجه به مسأله و آگاهی از آرا و ایجاد شوق برای وصول به حقیقت است. اما با تعلیم کتب به حقیقت نمی‌توان رسید. «فانّ مجرد ذالک مما لایحصل به اطمینان القلب و سکون النفس و راحة البال و طیب المذاق، بل هی مما یعد الطالب لسلوک سبیل المعرفة والوصول الی الاسرار، ان کان مقتدیاً بطریقة الابرار متّصفاً بصفات الاخیار[۱۹]».

حکمت او از مشکوة نبوت نور می‌گیرد. وی علاوه بر تفاسیر مستقلی که بر قرآن و روایات نگاشته است، تمسک به آیات و روایات در جای جای مکتوبات او به چشم می‌خورد. مثلاً در فصلی تحت عنوان شواهد سمعی برای تجرّد نفس به آیاتی مثل «ثم انشأناه خلقاً اخر» و روایاتی از رسول خدا و امیر مؤمنان متوسل می‌شود، مانند حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربّه[۲۰]». وی تأکید می‌کند که ذکر آیات و روایات و کلمات

عرفا برای تأیید و رفع استیحاش و بیان توافق و سازگاری احکام عقلی با تعالیم دینی است، اما متکا و مستند مدعا برهان است و بس.

در اتباع ملاصدرا هم این نحوه نگرش جامع دیده می‌شود. تعادل و توازن در استفاده از این روشها مطلوب است، اما علایق و زمینه‌های مختلف در افراد ممکن است موجب شود که در فردی جنبه‌ای قویتر از جنبه‌های دیگر باشد. مثلاً در فیض کاشانی و قاضی سعید قمی گرایش عرفانی و رجوع به کتاب و سنت بارزتر است تا اعتماد بر تفکر نظری. لاهیجی در فلسفه نظری بیشتر جلوه می‌کند، هرچند جنبه اشراقی او را نمی‌توان و نباید نادیده گرفت. در ملا هادی سبزواری جنبه‌های نظری و عرفانی قویتر از بعد نقلی ظهور دارد، و بالاخره در علامه طباطبائی به آن تعادل و هماهنگی در استفاده از روشهای سه‌گانه نزدیکتر می‌شویم و از این جهت اشبه به ملاصدرا است.

غایت حکمت

توغّل در فلسفه برای ملاصدرا فقط یک مشغله و سرگرمی عقلانی نیست. حتی تحصیل معرفت و کشف حقیقت هم به تنهایی مقصود او نیست. غرض صرف دانستن فلسفه هم نیست (فلسفه برای فلسفه)؛ بلکه برای رفع نقایص نفسانی و تحصیل کمال انسانی و کسب سعادت جاودانی است. چنین غایتی تنها با تفکر نظری حاصل نمی‌شود؛ سلوک باطن هم بدون پشتوانه عقلانی و هدایت وحیانی کامل نیست. اینجاست که به حکمت متعالیه می‌رسیم. در این مسلک هم تفکر لازم است، هم تعبد؛ هم فکرت، هم عزلت و هم عبادت؛ هم سلوک عقلانی و هم سفر روحانی. جمع غیب و شهود، معرفت به خدا و اسماء، صفات و افعال او، شناخت نفس، راه تکمیل آن، نهایت و رستاخیزش و تهذیب آن، غلبه بر هوی، رهایی از تعلقات، انس با خدا، ریاضت، عبادت و تضرّع و زاری در بارگاه حضرت باری است که طالب سالک را به سوی آنچه که غایت حکمت است نزدیک می‌کند، درهای ملکوت را به سوی سالک می‌گشاید و او را جلیس عرشیان می‌کند. لذا در حکمت متعالیه صدرایی بین حکمت نظری و علمی پیوندی نظام‌مند و ضروری برقرار است. فقر وجودی ماسوی مبنای فقر سلوکی عبد است. وحدت عینی هستی مبنای وحدت غایت و توجه و مراتب تشکیکی هستی، مبنای منازل و مدارج

قرب است.

دستاوردهای ملاصدرا

چون روشی راکه ملاصدار در حکمت اتخاذ نموده بدیع است، دستاوردهایش نیز بدیع است. در اینجا به بیان محتوای فلسفه او و آرای ویژه‌اش که معروف است نمی‌پردازیم، اما مهمترین نکته که به روش او مربوط می‌شود، این است که او با سیره علمی و عملی خود به منازعات دیرینه عقل و عشق، عقل و دین، تعقل و ایمان پایان داد و نشان داد که نه تنها این روشها ناسازگار و متعارض نیستند، بلکه هماهنگ و مؤید یکدیگرو نتایج و دستاوردهای آنها نیز باهم متناقض و ناسازگار نیستند، بلکه همه به نتایج یکسان می‌رسند. تعارض عقل و ایمان، عقل و عشق، و علم و دین که در برخی فرهنگ‌ها مطرح است، در حکمت اسلامی ملاصدار جای خود را به هماهنگی و یگانگی داده است. مبنای مابعدالطبیعی این تلفیق، این است که جهان حقیقت واحدی است، هرچند چهره‌ها و مراتب مختلف دارد. یک حقیقت است که در مظاهر مختلف جلوه کرده است. پس کل الی ذٰلک الجمال یشیر و جایی برای تعارض نیست. بحق باید گفت که روش ملاصدار با روح تعالیم اسلامی بسیار نزدیکتر از سایر مشربهاست. قرآن بر عقل، قلب، تدبر در آفاق و انفس و تهذیب ظاهر و باطن و تبعیت از خدا و رسول تأکید می‌کند. این روشها را نه معارض، بلکه مؤید و مکمل یکدیگر می‌شمارد.

بسیاری از عناصر فلسفه ملاصدار در مکتبهای پیش از وی دیده می‌شود، اما اینها اولاً در جایگاه طبیعی و واقعی خود نیستند؛ و ثانیاً وحدت یگانه و نظام‌مندی راکه در فلسفه او یافتند، در مکتبهای پیشین ندارند. بسیاری از آرای ویژه ملاصدار ملهم از تعلیمات عرفاست؛ اعم از تصریحات، فحاوی و استلزامات و مقالات آنان. در این گونه موارد هنر او دریافت هوشمندانه، برهانی نمودن و تفسیر عقلانی، اصیل کردن، و در یک نظام منسجم فلسفی گنجاندن آنهاست. اصالت وجود، و وحدت تشکیکی آن اساس و استن مابعدالطبیعه ملاصدرا است. میرداماد به اصالت ماهیت قائل می‌شود و سهروردی از مجعولیت ماهیات سخن می‌گوید، اما ملاصدرا اصالت و مجعولیت را از آن وجود اعلام می‌کند. اصالت وجود استخراج ابتکاری اوست. وحدت وجود در

عرفان ریشه کافی دارد، اما تفسیر ملاصدرا از وحدت وجود ویژه اوست. تشکیک را سهروردی در نور مطرح می‌کند، اما ملاصدرا آن را تنقیح می‌کند و در وجود قرار می‌دهد. هرچند منطقاً اصالت وجود مقدم بر وحدت وجود است، اما شاید بتوان گفت که ملاصدرا در مقام انتقال، اصالت وجود را از تأمل در وحدت وجود عرفانی استنباط کرده است. اگر شهود عرفانی وحدت وجود را افاده می‌کند و کثرات را کسراب می‌بیند، پس آن حقیقت واحد اصیل وجود است و ماسوی ذالک اسماء سمّیتموها انتم و آبائکم. به عبارت دیگر، اصالت ماهیت مستلزم تحقق کثرت است و چون عارف وحدت را دیده است، پس ماهیت نباید اصیل باشد. البته ملاصدرا چنین تقریری ندارد، اما می‌توان گمان زد که از این طریق سیر کرده باشد.

نتیجه

از آنچه گذشت می‌توان نتیجه گرفت که مکتب اصفهان به چه اعتبار یک مکتب فلسفی است. صرف اینکه در دوره‌ای در اصفهان فلاسفه‌ای وجود داشته‌اند و مدارس و محافل فلسفی برپا بوده است، مجوز این نمی‌شود که از چیزی به نام مکتب اصفهان سخن گفت. اشتراک در تاریخ و جغرافیا به تنهایی تشکیل یک مکتب فلسفی نمی‌دهد. اگر فلاسفه بسیاری در زمان واحد در منطقه خاصی زندگی کنند و فعالیت فلسفی هم داشته باشند، اما یک مشخصات روشی یا محتوایی آنان را از گروههای فلسفی دیگر متمایز نکند، نمی‌توان از آن مجموعه به عنوان یک مکتب فکری نام برد. ادعای این مقاله این است که مکتب اصفهان یک مکتب فلسفی است به اعتبار وحدت متدولوژیک؛ هرچند مثلاً میرداماد قائل به اصالت ماهیت و ملاصدرا قائل به اصالت وجود است و این امر به لحاظ موضع فلسفی شکاف عمیقی بین آنها ایجادمی‌کند، اما هر دو به تلفیق و توحید مشربهای عقلی و ذوقی و نقلی پایبندند و همین امر آنها را از سایر عرفا، متکلمان و دیگر فلاسفه متمایز می‌کند. مثلاً هنگامی که میرداماد یا ملاصدرا را با ابن رشد اندلسی مقایسه می‌کنیم، تفاوت مشرب را آشکارا می‌یابیم. ابن رشد اولاً اعتقادی به عرفان و مشرب کشفی ندارد. ثانیاً هرچند وی به عدم تنافی بین عقل و وحی و حکمت و شریعت معتقد است، اما این دو را درهم نمی‌آمیزد و تعالیم و حیانی را وارد

فلسفه نمی‌کند. فلسفه ابن رشد عقلی محض و مستقل از وحی است، در صورتی که ملاصدرا برای اثبات یک قضیه فلسفی پای عقل، شهود و وحی را به میان می کشد. جان کلام آنکه بذر اندیشه تلفیق و توحید مشربهای معرفت را می‌توان تا نخستین روزهای تکوین تفکر اسلامی ردیابی کرد. در دوره شکوفایی تفکر فلسفی در اصفهان این اندیشه به رشد و بالندگی می‌رسد و در مکتب ملاصدرا به ثمر می‌نشیند.

پرسشها و تأملات انتقادی

قبل از طرح چند پرسش انتقادی، تأکید می‌کنیم که حکمت متعالیه حاصل کشف و برهان و وحی است و همین امر جرأت برخورد انتقادی را از بسیاری سلب نموده و موجب گردیده است که کسانی با آن برخورد تقلیدی و تعبدی داشته باشند، چیزی که خود ملاصدرا آن را بشدت رد می‌کند. اگر در کلامش از شهود سخنی می‌رود، با تفسیری از شهود سروکار داریم. شهود بلاواسطه معرفت شخصی است و قابل انتقال نیست. آنچه برای دیگران قابل وصول است، تفسیر و توصیف آن است که برای فیلسوف تنها معیار ارزیابی آن استدلال عقلی و برای متکلم منابع دینی است و در نتیجه قابل رد و ابطال است. و اگر از کتاب و سنت در مسائل مابعدالطبیعه استفاده می‌شود، با تفسیر و احیاناً تأویلی از آن مواجه هستیم. پس ماییم و برخورد تحلیلگرایانهٔ عقلی، و منعی از بحث و نقد نیست:

۱ـ نخستین پرسش قابل طرح این است که با وجود کشف و شهود عیانی، چه حاجتی به استدلال و تفکر برهانی است؟ آیا یقین حاصل از عیان چه کم دارد که باید با توسل به قیاسات و ادله به آن رسید؟ کسی که به عین‌الیقین رسیده، طلب علم‌الیقین به چه کارش می‌آید؟ ملاصدرا در جایی می‌گوید: آنچه را که به مشاهده دریافتم، قبلاً با برهان بدان رسیده‌ام. این امر به لحاظ تاریخ تکامل معرفتی ملاصدرا می‌تواند درست باشد و او حق دارد در زندگی‌نامه علمی خود از آن سخن گوید، اما چرا دیگران نیز باید همان مسیر را طی کنند و چرا او بر ضرورت اقامه برهان تأکید می‌کند؟

ممکن است بگوییم که شهود باطنی امری شخصی است، اما فلسفه یک دانش عمومی است؛ لذا در فلسفه به روش عام که برهان است محتاجیم. پس برای اینکه فلسفه

داشته باشیم، از برهان گریزی نیست. این مطلب در حقیقت برای بیان و تعلیم فلسفه برای غیر است، اما برای خود فیلسوف الزامی نمی‌آورد که به برهان متوسل شود. بعلاوه استدلال عقلی اگر فقط برای تنبیه و تفهیم دیگران است، سهروردی و عرفا نیز چنین می‌کنند و اختصاصی به ملاصدرا ندارد و حکمت کار آنان روشنتر است: چون دیگران شهود نکرده‌اند، با زبان عقل و برهان باید با آنها سخن گفت.

همچنین ممکن است بگوییم شهود تجربه شخصی است و حاصل آن معرفت وجودی و جزئی است، چون وجود مساوق با تشخص است. اما برای اینکه فلسفه داشته باشیم، به قضایای کلی نیاز داریم، یعنی به دانش حصولی، مفهومی و کلی. ملازمه و ضرورت نیز امری منطقی و عقلانی است که برای فلسفه ضروری است و در معارف شهودی مطرح نیست. اما همه اینها فقط برای غیر مطرح است، و کسی که به حقیقت واصل شده، به چنین علومی نیاز ندارد.

۲ـ وی در جایی می‌گوید: آنچه را که با شهود یافته‌ام، پیش از آن با برهان دانسته بودم. اما در جای دیگر می‌گوید فهم وحدت وجود بدون سلوک عرفانی میسر نیست.[۲۱] آیا بین این دو سخن تعارض نیست؟

۳ـ او می‌گوید علوم باطنی بدون عزلت و انزوا و ترک تعلقات دنیوی و ترک شهرت حاصل نمی‌شود؛ در حالی که به تصریح خود قبل از این با برهان به این حقایق رسیده است. اگر با برهان هم می‌توان به این علوم دست یافت، چه لزومی به طی این طریق است؟ ممکن است بگویید مرتبه علم حضوری فوق مرتبه علم حصولی و لذا مشاهده فوق برهان است. مرتبه مشاهداتهم فوق مرتبه البراهین[۲۲] اما ضرورت برهان بعد از مشاهده همچنان مورد سؤال باقی می‌ماند.

نکتهٔ دیگر که در پاسخ ممکن است بگوییم، این است که چون حقیقت واحد است و عقل و نقل و کشف هم طریق حقیقت‌اند، پس باید آنها هماهنگ و سازگار و هر یک مؤید دیگری باشد. عقل به تنهایی ممکن است دچار مغالطه شود؛ مشاهده ممکن است مشوب و غیرناب باشد؛ نقل ممکن است درست تفسیر نشود. اما توافق این مشربها اعتبار آن را مضاعف می‌کند. این پاسخ در صورتی درست است که ملاصدرا به اعتبار و قطعیت هر یک از این روشها اطمینان کافی نداشته باشد، در حالی که به نظر می‌آید چنین

نیست و واصل چنین نمی‌اندیشد.

۴ـ در فلسفه ملاصدرا به مطالبی بر می‌خوریم که با هیچ یک از روشهای مورد بحث به دست نیامده است و مطالبی راکه ملاصدرا از طبیعیات کهن ذکر می‌کند، از این قبیل است. این گونه مباحث در کتاب نفس فراوان دیده می‌شود. به عنوان مثال، ملاصدرا می‌نویسد که موضع تصرف قوه متخیله جزء اول از تجویف اوسط دماغ است[۲۳]. همین طور وی بحث می‌کند که اولین عضوی که تکوّن پیدا می‌کند چیست؟ قلب که مشرحون گفتند، دماغ که بقراط گفت، یا کبد که زکریای رازی بر آن است؟ ملاصدرا به بحث و داوری می‌پردازد. نمونه دیگر بحث از حقیقت سمع است: «**انهم اختلفوا فی انّ المسموع هو الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ فقط و هو المحسوس، او الصوت القائم بالهواء الخارج عن الاذن ایضاً محسوس**[۲۴]».

آیا برهان عقلی در این باب هست؟ او خود می‌گوید که در جزئیات اقامه برهان ممکن نیست: «**اذ لایمکن اقامة البرهان فی مثل هذه المطالب الجزئیه**[۲۵]. آیا مشاهده عرفانی یا هدایت قرآنی در این موارد راهگشاست؟ طبق ادّعای ملاصدرا در منهج فلسفی او باید از هر سه راه استفاده شود. ولی ظاهراً هیچ یک از این طرق در این گونه موارد به کار نمی‌آید. آنچه هست، تبعیت از اقوال پیشینیان است، که ملاصدرا ما را از آن برحذر می‌دارد.

۵ـ مباحث انتزاعی محض چگونه مبنای شهودی دارند؟ آیا او نتایج را شهود کرده یا استدلالها را؟ آیا چیزی را شهود کرده که بحثهای فلسفی تفسیر آن است؟ مثلاً احکامی که در باب ممتنعات هست، مانند امتناع تسلسل استحاله اعاده معدوم، و عدم تمایز در بین اعدام، چگونه می‌توانند شهودی باشند؟

ملاصدرا در جایی می‌گوید که کشف تام در عقلیات محض، بدون برهان و حدس و اعانت از ریاضات شرعی و حکمی و مجاهدات علمی و عملی ممکن نیست: «**لا اعتداد بغیر البرهان اوالکشف. والکشف التام ایضاً لایمکن الوصول الیه فی العقلیات الصرفه الا من طریق البرهان و الحدس لکن باعانة من الریاضات الشرعیة والحکمیة والمجاهدات العلمیه والعملیه**[۲٦]». مراد از کشف تام در اینجا آشکار نیست که شهود عرفانی باشد، چراکه شهود عرفانی توقفی به برهان به معنای استدلال عقلی ندارد. برهان

به معنای کشف باطنی و رؤیت آیات الهی نیز هست.

۶ـ آیا مراد ملاصدرا این است که در هر مسأله‌ای از هر سه روش استفاده می‌شود؟ این مطلب قطعاً صحیح نیست. چراکه بسیاری از مسائل فلسفی اساساً در دین مطرح نیست، مثل وجود ذهنی، برهان تضایف، اتحاد عاقل و معقول، و عدد مقولات. در عرفان و شهود هم طرح بسیاری از این مسائل بی‌ربط است. چنانکه مسائلی در شرع هست که برهان عقلی بر آنها نمی‌توان اقامه نمود؛ و مشاهدات و تجارب باطنی وجود دارد که تن به قالبهای مفهومی و ذهنی نمی‌دهد. لذا اطلاق و عموم سخنان ملاصدرا در این موارد مبالغه‌آمیز و خطابی است.

چیزی که انتظار می‌رود و به کمتر از آن نباید رضایت داد، این است که طرق سه‌گانه معرفت نباید با یکدیگر مخالف و ناسازگار باشند. یا ممکن است مراد ملاصدرا این باشد که توافق روشهای سه‌گانه در خصوص الهیات مطرح است، نه در همه مباحث فلسفی، هرچند بیان او عام است.

۷ـ مطابقت و هماهنگی کامل بین دین، عرفان و فلسفه کامل را می‌توان ادعا نمود، اما فلسفه، عرفان و شناخت دینی موجود و بالفعل ما در حد کمال خود نیست. در هر یک از این سه حوزه امکان لغزیدن وجود دارد؛ لذا ادعای هماهنگی کامل و بالفعل ما در حد کمال خود نیست. لذا ادعای هماهنگی کامل بین عارف بالفعل ما یک ادعای نسنجیده و عجولانه است. چنین ادعایی موجب می‌شود که در مواردی که توافقی بین فلسفه و عرفان از یک سو و تعالیم دینی بویژه آیات قرآنی از سوی دیگر دیده نمی‌شود، یا حتی ناسازگاری به چشم می‌خورد، کسانی بویژه برخی از عرفا و فلاسفه دست به تأویلات بلادلیل و متکلفانه آیات قرآنی بزنند. این تأویلات از عدم تفکیک بین فلسفه و عرفان ایده‌آل و فلسفه و عرفان موجود و تسرّی حکم اولی به دومی نشأت می‌گیرد. اما اگر چنین توجهی باشد، مجوزی برای چنین تأویلات دیده نخواهد شد. هرجا که بدون تأویلات تکلف‌آمیز توافق و هماهنگی دیده شود، اخذ می‌گردد و هرجا که چنین نباشد، در داوری توقف می‌شود.

۸ـ هرچند حکمت متعالیه از حیث روش جامع است، اما از حیث موضوع جامعیت ندارد. در آثار ملاصدرا عنایتی به علوم طبیعی نیست. وی حتی از اینکه ابن‌سینا بخشی از

عمرش را در علوم طبیعی صرف کرده، اظهار ناخرسندی می‌کند. اما با این حال، در موارد بسیاری ناچار می‌شود که به آرای مشهور علمای طبیعی در مسائل فلسفی بویژه در علم النفس تمسک جوید. این نشان می‌دهد که، هر چند نه در امّهات مباحث وجود، بلکه در فهم بسیاری دیگر از مسائل حکمی به طبیعت‌شناسی نیز محتاجیم. ممکن است گفته شود علوم طبیعی خارج از فلسفه است و یک نظام فلسفی لازم نیست ـ و حتی نباید ـ مشتمل بر علوم طبیعی باشد. در پاسخ می‌گوییم ضمن اینکه این سخن درستی است، لیکن ارتباط برخی از مسائل فلسفی با علوم طبیعی قابل انکار نیست. افزون براین، شکی نیست که فلسفه طبیعی با مباحث فلسفی مربوط به طبیعیات بخشی از فلسفه است. در این بخش نیز ملاصدرا چندان ابتکاری از خود نشان نمی‌دهد.

۹ـ وی با تأثر از عرفا، از پرداختن به جنبه‌های فردی کمال نفسانی فراتر نمی‌رود و به علوم اجتماعی و سیاست مُدن ـ که به ارتباطات و وجه جمعی حیات انسانی ناظر است ـ عنایتی ندارد، در حالی که در دخالت این گونه معارف در سعادت انسان تردیدی نیست و پیشینیان از حکما بر این حقیقت واقف بوده، به آن اهمیت می‌دادند و لذا در این معارف بر ملاصدرا رجحان دارند.

۱۰ـ ملاصدرا دقت و موشکافی تحسین‌برانگیزی را در مباحث مابعدالطبیعه اعمال می‌کند، اما وقتی نوبت به مباحث تاریخی و نقل آرای پیشینیان می‌رسد، اثری از آن دقت‌ها نمی‌بینیم. وی با قاطعیت می‌گوید که حکمای یونان افکارشان را از مشکوة نبوت اقتباس کرده‌اند و هرمس همان ادریس است، و فلاسفه یونان جامع خردورزی و اشراق و زهد و پارسایی و بالاخره حکیم مطلق‌اند، اما کمترین مستند و شاهدی را در این باب به دست نمی‌دهد. معلوم نیست ملاصدرا جلالت شأن و عظمت کسانی مثل تالس را ـ که تاریخ فلسفه مطلب مهمی جز اینکه اصل اشیاء آب است، از او به دست نمی‌دهد ـ از کجا به دست آورده است؟

پی‌نوشتها

۱ـ رساله صناعیه، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، ص ۷۷.

۲ـ قبسات، ص ۵۷.

۳ـ مقدمه قبسات، صص ۲۸ و ۲۹.

۴ـ مقدمه قبسات، ص ۳۹.

۵ـ مقدمه قبسات، ص ۳۷.

۶ـ نقل از اسفار، ج ۱، مقدمه مظفر، ص ی.

۷ـ مقدمه اسفار، ص ۱۱.

۸ـ اسفار، ج ۸، ص ۳۰۳.

۹ـ مقدمه عرشیه، ص ۱۱.

۱۰ـ اسفار، ج ۱، ص ۸.

۱۱ـ اسفار، ج ۳، ص ۳۱۳.

۱۲ـ اسفار، ج ۱، ص ۱۰.

۱۳ـ تفسیرالقرآن الکریم، ج ۴، ص ۶۰.

۱۴ـ اسفار، ج ۱، ص ۲۹۲.

۱۵ـ اسفار، ج ۳، ص ۲۳۴.

۱۶ـ اسفار، ج ۳، ص ۲۶۳.

۱۷ـ اسفار، ج ۷، ص ۳۲۶.

۱۸ـ المشاعر، ۲

۱۹ـ اسفار، ج ۱، ص ۱۱.

۲۰ـ اسفار، ج ۸، ص ۳۰۳.

۲۱ـ مبدأ و معاد، ص ۳۰۶.

۲۲ـ اسفار، ج ۲، ص ۳۱۵.

۲۳ـ اسفار، ج ۸، ص ۲۱۵.

۲۴ـ اسفار، ج ۸، ص ۱۷۳.

۲۵ـ اسفار، ج ۸، ص ۱۴۳.

۲۶ـ المبدأ والمعاد، ص ۲۶۶.

منابع و مآخذ

- آشتیانی، سید جلال‌الدین، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، ج ۱، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۶۳.
- الحسینی، میرمحمدباقر، القبسات، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل، تهران ۱۹۷۷.
- شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، انتشارات بیدار، قم ۱۳۶۱.
- ـــــــــــــــــــ، الحکمة العرشیة، انتشارات مهدوی، اصفهان، بی تا.
- ـــــــــــــــــــ، الحکمته المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
- ـــــــــــــــــــ، المبدأ والمعاد، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه، تهران، بی تا.
- ـــــــــــــــــــ، المشاعر، انتشارات مولی، تهران ۱۳۶۱.

آیین سیاسی اشراقی
پاسخی گنوستیک به غزالی

محمّد کریمی زنجانی اصل *

۱. سهروردی و غزالی: شاگردی ناهمساز با استاد

۱ـ۱. با تأمّل در احوال شیخ اشراق شهاب الدّین یحیی سهروردی (۵۴۹ ـ ۵۸۷ ق) درمی‌یابیم که او هرچند به دو واسطه شاگرد غزالی نیز محسوب شده[۱] و با آثار او چنان آشنایی داشته که در تدوین «فلسفة النّور» خود در کتاب حکمة الاشراق، طرح کلّی و خطوط اصلی ایده‌اش دربارهٔ نور و ظلمت و نورالانوار و عالم انوار و مراتب آن را از مشکوة الانوار او وام گرفته[۲] و از بحث عرفانی مجمل غزالی به بحث فلسفی مفصّلی راه می‌برد، امّا در هیچ یک از آثار برجای مانده‌اش، از غزالی نامی نمی‌برد و از آثارش یادی نمی‌کند.

۱ـ۲. البتّه، این مسأله دربارهٔ حکیمی که با نگارش رسالهٔ فی اعتقاد الحکماء درصدد دفاع از فلاسفه و بازنمود آرای ایشان به شکلی پسندیده و در چارچوبی اسلامی برآمده،[۳] قابل فهم و توجیه‌پذیر است؛ و در واقع به همین دلیل، حضور و ظهور سهروردی و مکتب فلسفی‌اش، مشهور به «اشراق» در حوزهٔ اندیشهٔ فلسفی را می‌توان واکنش شرق عالم اسلام نسبت به آرای خردسوز امام محمّد غزالی در تهافت الفلاسفة دانست.

۱ـ۳. با این حال، از صاحبنظرانی چون هانری کربن، سیّدحسین نصر، توشی‌هیکو

---

* عضو شورای پژوهشی ایران‌شناسی سازمان اسناد و کتابخانهٔ ملی

ایزوتسو و ماجد فخری که بگذریم،[۴] نزد بسیاری از پژوهندگان تاریخ فلسفهٔ ایرانی / اسلامی، ایدهٔ غالب را بر اصرار در پایان فلسفه در شرق عالم اسلام پس از حملات خردسوز امام محمّد غزالی می‌یابیم. از جملهٔ این محقّقان، می‌توان به ت.ج.دبور، ابراهیم بیّومی مدکور، سعید شیخ، حنا الفاخوری و خلیل الجرّ اشاره کرد که آثارشان به فارسی نیز ترجمه شده و در اختیار علاقه‌مندان قرار دارد.[۵]

۱ـ۴. در واقع، ناآگاهی از مکتبهای فلسفی ایرانی در سده‌های متأخّر اسلامی، در آثار محقّقانی که به آرای برخی حکمای متأخّر ایرانی توجه نشان داده‌اند نیز آشکار است؛ چنان که فضل الرّحمان در همان آغاز اثر نگاشته‌اش دربارهٔ ملّاصدرا می‌نویسد:

> در مورد وجود مکتب مهمّی از فلسفهٔ اشراقی در زمان ظهور ملاصدرا، شواهدی موجود نیست. همچنین، در مورد وجود یک سنّت عرفانی پیش از عهد ملاصدرا، شواهد ملموسی وجود ندارد؛ هرچند که شماری از ادّعاها و سخنان عارفانهٔ قالبی، به علّت رسوخ برخی آموزه‌های عرفانی در فلسفه، رواج یافته بود.[۶]

۱ـ۵. گفتنی است که شماری از محقّقان ایرانی نیز، گویا همگام با آرای شرق‌شناسانی از سنخ نامبردگان، پاسخگویی به غزالی در شرق عالم اسلام را منکر شده‌اند؛ چنان که محمّد خوانساری در ویژه‌نامهٔ نهصدمین سال درگذشت او نوشته است:

> برخلاف ابن‌رشد اندلسی که کتاب تهافت التهافت را در ردّ غزالی پرداخته... حکمای ما چندان پاپیچ غزالی در مورد ستیزه گری‌اش با فلسفه نشده‌اند و مثلاً آن چنان که خواجهٔ طوسی در مقام ردّ تشکیکات و اعتراضات امام فخر بر فلاسفه آمده، در مقام ردّ برغزالی برنیامده‌اند و مثل اینکه مخالفتش را با نظامهای فلسفی به روی خود نیاورده‌اند و حتّی در تلو آثار خود نیز چنان که باید، به ردّ نظریّات او اهتمام نداشته‌اند.[۷]

۱ـ۶. حتّی هانری کربن هم ـ به‌رغم آنکه برتداوم و استمرار فلسفهٔ ایرانی به واسطهٔ ظهور و حضور شیخ اشراق و مکتب فلسفی‌اش صحّه گذاشته و با تلاشی کم‌نظیر، تاریخ این استمرار را برنموده و به رشتهٔ تحریر درآورده ـ به رویارویی سهروردی با غزالی کمتر اشاره‌ای دارد. حال آنکه، به نظر این نگارنده، برای در محک آزمون نهادن این

مسأله، شواهد و مستندات کافی وجود دارد؛ البتّه مشروط بر اینکه در شرح و بازنمود این رویارویی، و در تأمّل در باب ساز و کار و پیامدهای پاسخ شیخ اشراق به امام محمّد، از تاریخ کشاکشهای فکری جامعهٔ ایرانی در نخستین سده‌های اسلامی، چشم‌انداز روشنی پیش رو داشته باشیم تا در پرتو این چشم‌انداز و با توجه به آن زیر متن تاریخی / فرهنگی، نگریستن در چند و چون و چگونگی رویارویی سهروردی با غزالی، برایمان میسّر باشد.

۲. هیاکل النّور؛ شیخ اشراق و پاسخ به غزالی

۲ـ۱. بازنمود تاریخ آن کشاکشها و این رویارویی مجال دیگری می‌طلبد و من در جای دیگری از آن به تفصیل سخن گفته‌ام.[۸] اکنون به تأکید، برآنم که برنمایم هیاکل النّور شاخص آثار سهروردی است در پاسخگویی به آرای خردستیز و اندیشه‌سوز امام محمّد؛ و در واقع، دستورنامهٔ (بیانیّهٔ) Manifesto حکمت اشراقی است و ادّعانامهٔ شیخ اشراق در پاسخ به غزالی است؛ ادّعانامه‌ای برآمده از درنگ و تأمّلی بجا دربارهٔ چگونگی تداوم حکمت باستانی ایران در دوران اسلامی که مبتنی است بر بازاندیشی در تاریخ اندیشه‌ها و آرای فلسفی پیش از خود؛ اندیشیدنی که در گوهر خویش، "در خود" و "برای خود"، استوار بر کشف و آفرینشی است که فرارونده‌ای اندیشه را در حرکتی تصویر می‌کند که در انجام، آفرینش مفاهیم تازه و دمیدن روح به مفاهیم کهنه را به عنوان لوازم فلسفی‌اندیشی (= فلسفیدن) در نظر دارد؛ و این‌گونه است که تداوم تاریخ حکمت ایرانی را که در دوران اسلامی توسط فارابی بازتأسیس شده و با ابن‌سینا به اوج خود رسیده "ممکن" می‌کند و به واسطهٔ این امکان، "بازخوانی و بازنمود" و "تجدید و تذکر"ش را هماره میسّر می‌دارد.

۲ـ۲. در واقع، برآمده از چنین ایده‌ای است که سهروردی را برخلاف فارابی؛ نه "مؤسّس"، بلکه "مجدّد" فلسفه‌ای می‌دانند که راز بقای «ایران باطنی» از ورای مختصّات تاریخ و جغرافیای ظاهری آن، در تداومش نهفته است؛ فلسفه‌ای که به زعم سهروردی، از عهد باستانی تمدّن ایرانی تا دوران اسلامی در بنیان استوار آموزه‌هایش خللی وارد نیامده و او می‌کوشد از راه برجسته کردن مهمترین دستاوردهایش، برای تأمّل و تفکر در

مبادی و لوازم وجودی این تمدّن در دوران اسلامی، تکیه‌گاهی مطمئن به دست دهد؛ تکیه‌گاهی که به او امکان می‌دهد از صورت ظاهر شرع و تعبّد بردوخته بر جامهٔ ظاهربینان فراتر رود و با نشان دادن وحدت جوهر فلسفی آموزه‌های فهلویون پیش از اسلام و تفکر ایرانی در دوران اسلامی، از سویی پایه‌های خلافت بنیادگرفته بر ظواهر دین را متزلزل کند و از سوی دیگر بی‌بنیادی ستیز غزالی با اهل حکمت را برنماید؛ چنان که می‌نویسد:

«وکانت فی‌الفرس أمّةٌ، یهدون بالحق، و به کانوا یعدلون، حکماء فضلاء غیر مشبهةٍ المجوس ، قد احیینا حکمتهم النّوریة الشریفة، الّتی یشهد بها ذوق افلاطون و من قبله من الحکماء فی‌الکتاب المسّمی بحکمة الإشراق و ما سبقتُ الی مثله.»[۹] (= در میان پارسیان گروهی بوده‌اند رهنمون به حقّ و وزرای عدل بدان، حکیمانی نامانند به مجوس. ما حکمت نوری شریف آنها را که گواهش ذوق افلاطون و دیگر حکمای پیش از اوست، در کتاب موسوم به حکمة الاشراق زنده کردیم و در این کار کسی بر ما پیشی نجسته است).

۲ـ۳. نکتهٔ قابل توجه در سخن بالا ـ همچنان که کربن نیز به درستی دریافته و تذکّر داده ـ استناد آگاهانهٔ شیخ اشراق به آیهٔ ۱۵۹ سورهٔ اعراف است که دربارهٔ قوم موسی نازل شده است و سهروردی با به‌کارگیری تأویلی بس پرمعنی، به واسطهٔ آن، گذار از ظاهر به باطن و کشف دست‌کم "برخی" (در سخن کربن: "یکی") از رازهای تاریخ باطنی ایران را ممکن می‌کند:

«شیخ اشراق سعی دارد به یاری سرچشمه‌های معنویّت اسلامی باز و جهانی، طرح خود را به انجام رساند. شیخ اشراق نه باستان‌شناس است و نه پژوهندهٔ اسناد تاریخی: او به کسانی توجه دارد که نیاکان او به شمار می‌آیند و تبارش به آنان می‌رسد و از این پس خسروانیان، پیشگامان اشراقیان خواهند بود».[۱۰]

۲ـ۴. البتّه، این سخن بدان معنا نیست که برنهج کربن و برخی هم‌اندیشانش، اقدام سهروردی را طرحی فاقد مبنای تاریخی در نظر گرفته‌ام. این درست است که شیخ اشراق

برای اثبات حضور فلسفی خود، مسؤولیّت "گذشتهٔ" ایران باستان را می‌پذیرد و با قرار دادنش در زمان حال، به آن آینده‌ای اعطا می‌کند که چیزی نیست مگر «حضور و ظهور پیوستهٔ جوهر سیّال تفکری که از مجرای شئون و اطوار جدیدی تبلور و تعیّن می‌یابد»،[۱۱] امّا نه بدان معنا که خاستگاه و خیزش فلسفهٔ او هیچ مبنای تاریخ‌مندی نداشته باشد؛ تاریخ در معنای ظاهری آن، چرا که سهرودی برای تبیین هستی تاریخی خود و برای معرفت یافتن به هستی و تاریخ هستی، الگویی ارائه می‌دهد در ارتباط با دیگر الگوهای هستی شناختی زمانه‌اش؛ الگویی که همچون هر هستی‌شناسی دیگری، تا با در نظر گرفتن آن الگوهای دیگر، و در ارتباط با آنها قابلیّت یک فهم تاریخ‌مند را ارزانی ما می‌دارد تا اصطلاحاتی چون "تاریخ قدسی" و پرگوییهایی چون "نازمانمند" و "فرا تاریخی" دیدن آموزه‌های او کمتر فریبمان دهد؛ چه، به هرحال او در نیمهٔ دوم سدهٔ ششم هجری می‌زیسته است. در این هنگام، نهال سترگی که غزالی با سگالندگی تمام در زمین‌خرد ستیزی نشانده بود، چنان تنومند شده بود که اهل و علاقه‌مندان فلسفه در صورت تمایل به ادامهٔ راه خود، می‌باید که خطر اتّهام بی‌دینی و انحراف از شریعت را به جان می‌خریدند و بهایش را گزاف می‌پرداختند.

۲ـ۵. در واقع، با در نظر گرفتن چنین پس زمینه‌ای است که درمی‌یابیم علّت نگارش رسالهٔ فی اعتقاد الحکماء چه بوده است؛ آن هم با چنین دیباچه‌ای:

«فسببُ تحریر هذا الکتاب هوانّی لما رأیتُ أنّه تطرّق ألسنة النّاس الی أهل العلم من الحکماء المتألّهة و اشتدّ التنکیر فی حقّهم. و مَنشأ ذلک بسبب ظنّ النّاس حقّهم بأنّهم "هم الدّهریّة الذین لایقولون بالصانع، ولا بالأنبیاء، و لا بالحشر و لا بالنشر، و المرجع و المعاد، و لا بالعذاب و الراحة بعد الموت"، نعوذباللّه من هذا الکلام فعلیهم لعائن‌اللّه و علی محبیّهم[۱۲] (= پس دلیل نگارش این رساله آن است که دیدم مردمان دربارهٔ اهل علم از حکمای متألّه[۱۳] سخنانی متناقض و گوناگون دارند و بشدّت در حقّ آنها انکار روا می‌دارند. و منشأ آن هم بازمی‌گردد به گمان مردم در حقّ آنها که "براستی دهری مذهبان کسانی‌اند که آفریدگار و انبیاء و حشر و نشر و مرجع و معاد و پاداَفره و پاداش پس از مرگ را

باور ندارند". از این سخن به خدا پناه می‌بریم. پس لعنتهای الهی بر آنان (= منکران آن امور) و دوستدارانشان باد.»

۲ـ٦. فی اعتقاد الحکماء دفاعیّه‌ای است محکم و استوار که سهروردی در آن به روشنی از «حکمای متألّه» با عنوان «ارباب حقیقت» نام برده، به سخن حلّاج بر سر دار استناد کرده[۱۴] و شماری از مهمترین آموزه‌های اعتقادی و فلسفی خود را به طور مبسوط بیان داشته است؛ آن هم با کمتر مناقشه و مقایسه‌ای. همچنان که به هنگام اقامتش در دربارملک ظاهر ایوبی نیز «علمای حلب بر شیخ جمع آمدند، و کلام و کلمات ازو می‌شنیدند، و او در بحثها تصریح می‌کرد به عقاید حکما و تصویب آنها، و تزییف آرای مخالف حکما، و در آن باب مناظره می‌کرد، و الزام می‌داد، و اسکات ایشان می‌گردانید در مجالس».[۱۵]

۲ـ۷. و این حکایت از آن دارد که او کار احیای حکمت و دفاع از حکما را بجدّ دنبال می‌کرده است. پس اگر در رسالهٔ فی اعتقاد الحکماء از حکمای متألّه در اموری مانند انکار خالق جهان و انکار مأموریت انبیاء و انکار امور اخروی رفع اتّهام کرده و همگانگی و همسانی تعبیر خاصّ آنها از این مسائل با آموزه‌های اسلامی و قرآنی را برمی‌نماید، در هیاکل النّور نیز به دفاع از همان آموزه‌هایی برمی‌خیزد که غزالی در تهافت الفلاسفة مایهٔ کفر و ضلالت خردگرایان گنوستیک ایرانی / اسلامی برشمرده است: قِدَم عالَم و اَبدی و ازلی بودن فیض الهی، روحانی بودن معاد، کلّی بودن علم الهی از جهان:

اگر کسی بگوید که مذاهب این قوم را به تفصیل بیان کردید، حال آیا به طور قطع به کفر آنان فتوا می‌دهید و کشتن کسی را که به اعتقاد این جماعت باشد، واجب می‌شمارید؟ گوییم که در سه مسأله از تکفیر آنها چاره نیست: اوّل مسئلهٔ قِدَم عالَم و قول آنان به اینکه همهٔ جواهر قدیم‌اند. و دوم، قول آنها به اینکه خدای تعالیٰ به جزئیّات حادث از سوی اشخاص احاطهٔ علمی ندارد. و سوّم، انکار آنان بر برانگیخته شدن تن‌ها و حشر آنها. و این سه مسأله به هیچ روی با اسلام سازگار نیست و آنکه به این امور باور دارد، پیامبران را به دروغ نسبت داده و پنداشته

است که آنچه پیامبران گفته‌اند بر سبیل مصلحت و تمثیل و تفهیم مسائل برای توده‌های مردم بوده است، و این همان کفر آشکار است. چه، هیچ یک از فرقه‌های اسلامی بدین اعتقاد نیستند. و امّا آنچه در غیر از این سه مسأله گفته‌اند، از قبیل گفتار این گروه در صفات خدا و اعتقاد به توحید در باب آنها، مذهبشان به مذهب معتزله نزدیک است، و مذهب آنان در تلازم اسباب طبیعی، همان است که معتزله بدان تصریح کرده‌اند، مانند مطالبی که دربارهٔ تولّد گفته‌اند، و نیز همهٔ آنچه پیش از این از آنها نقل کردیم، که دست کم یکی از فرق اسلامی در آن‌باره سخن گفته‌اند و یا باور داشته‌اند، جز همین سه اصل که یاد شد. پس هر کس که تکفیر اهل بدعت را، از فرق اسلامی، اعتقاد کند، اینان را نیز تکفیر خواهد کرد، و آن کس که از تکفیر آن فرقه‌ها باز ایستد، باید تنها به تکفیر این گروه در این سه مسأله اکتفا کند.[۱۶]

۲ـ۸. هیاکل النّور متنی است فلسفی و مختصر، امّا از دیدگاه اشراقی بس ژرف؛ و مشتمل بر هفت هیکل بدین شرح : مقدّمه‌ای نزدیک به صد کلمه؛ هیکل یکم دربارهٔ جسم در حدود نود کلمه که در آن ضمن بحث از ویژگیهای جسم، برخلاف رأی متکلّمان و در ادامهٔ سخنش در مقالت سوّم از قسم اوّل حکمة الاشراق[۱۷] و رساله‌های دیگرش مانند الواح عمادی[۱۸] و پرتو نامه،[۱۹] ترکّب جسم از اجزای لایتجزّی را مردود دانسته است؛ هیکل دوم در اثبات تجرّد نفس و آنچه از قوای ظاهر و باطن بدان تعلّق دارد؛ در این هیکل، سهروردی آشکارا استقلال و موجود بودن نفس پیش از بدن را انکار کرده و آن را حادث به حدوث بدن دانسته است. گفتنی است که در این زمینه نیز میان دیدگاههای او در این هیکل و کتاب حکمة الاشراق همانندی وجود دارد؛ بویژه در زمینهٔ برهانهایی که بر وجود نفس اقامه می‌کند[۲۰] (= غافل نبودن از خود در هیچ حالی، پیوسته و دایم بودن دانایی و عدم وابستگی آن به بدن، قدرت ادراک معانی‌مجرّد)، و نیز در مسائل دیگری مانند قوای نفسانی مشتمل بر پنج حسّ ظاهر و باطن[۲۱] (= لمس و سمع و بصر و ذوق و شم، حسّ مشترک و خیال و وهم و عقل و حافظه)، و طبیعت نفس.[۲۲] همچنین، میان آرای سهروردی در این زمینه‌ها و دیدگاههای

ابن‌سینا، بویژه در رسالهٔ اضحویه، همانندیهای شگرفی وجود دارد؛ هیکل سوّم دربارهٔ برخی مبادی مشائیان یعنی سه حالت وجوب و امکان و امتناع است که در آن با بحث از رابطهٔ ضروری میان علّت و معلول و محتوم عقلی دانستن ظهور معلول در صورت حصول علّت کامله، زمینه را برای ارائهٔ هیکل چهارم دربارهٔ توحید به معنی اشراقی و نه عددی آن آماده می‌کند. پنج فصل هیکل اخیر عبارتند از: ۱. در اثبات توحید (: توحید نور)؛ ۲. در تشکیک و مدرّج بودن نور؛[۲۳] ۳. در بیان قاعدهٔ صدور[۲۴] (: از یکی جز یکی نیاید = إنّ الواحد لا یصدر عنه إلّا الواحد)؛ ۴. دربارهٔ موجودات صادره از نورالانوار و در بیان سه جهان عقل و نفس و جسم؛[۲۵] ۵. در بیان جاودانگی جهان که فیض لایزال خداوند متعال است؛[۲۶] هیکل پنجم در بیان حرکت دوری است در دو فصل: ۱. حرکت فلک خودجوش و از نفس‌ازلی اوست؛[۲۷] ۲. خود فلک و حرکت آن، فیض ازلی الاهی است، پس آغاز و انجام ندارد؛[۲۸] هیکل ششم نیز در اثبات جاودانگی روان آدمی است که پس از مرگ از بدن جدا شده و به جهان نور می‌پیوندد و سخن شیخ در آن به رأی فارابی در این زمینه بسیار مانند است؛[۲۹] و سرانجام هیکل هفتم به بیان نبوّات، معجزات، کرامات، منامات و بیان چگونگی پیوند روان آدمی با جهان نور در حالت خواب یا جنون می‌پردازد. سهرودی از مطالب دو هیکل اخیر در مقالت پنجم از قسم دوم حکمة الاشراق به تفصیل بحث کرده است.[۳۰]

۲ـ۹. شیخ اشراق در فصل پنجم از هیکل چهارم، به اثبات نخستین اصل تکفیر کردهٔ غزالی پرداخته، جاودانگی جهان را همچون فیض لایزال خداوندی در نظر می‌گیرد؛ چنان که در هیکل پنجم نیز حرکت عالَم را خودجوش و ابدی و دوری ــ نه مستقیم ــ ذکر می‌کند. در هیکل ششم او بر نهج جریان کلّی گنوستیسیسم ایرانی / اسلامی، به بحث و اثبات مسألهٔ روحانی بودن پدیده‌های اُخروی می‌پردازد؛ و سرانجام، باید گفت که دومین اصل مورد توجه غزالی را در فصل سوّم از هیکل چهارم مورد توجه قرار داده و آگاهی خداوند به جزئیّات امور را از راه کلّی قانون علّیّت، ممکن می‌داند.

۲ـ۱۰. او همچنین، برای نوع آدمی از لحاظ کلّی به وجود مَلکی قایل است که در اصطلاح شرع آن را "روح القدس" یا "جبرئیل" خوانند و در کتاب تقدیسات‌اَش "سروش" نامیده شده و بر اساس اخبار منتسب به هرمس، از آن به "طباع تام" نیز یاد

می‌شود؛ مَلکی با ذاتی نورانی و آفریده شده پیش از تولّد و آفرینش خاکی، که از هنگام تولّد حامی و همراه آدمی است و به هنگام مرگ نیز بدو می‌پیوندد:

«أیها السید الرئیس و الملک القدیس و الروحانی النفیس! أنت الأب الروحانی و الولد المعنوی، المتبتل باذن اللّه بتدبیر شخصی المبتهل إلی اللّه عزوجل اله الالهة فی تکمیل نقصی، اللابس من الأنوار اللاهوتیة أسناها، الواقف من درجات الکمال فی أعلاها، أسألک بالذی منحک هذا الشرف العظیم و وهبک هذا الفیض الجسیم الا ما تجلیت لی فی احسن المظاهر و أریتنی نور وجهک الباهر، و توسطت لی عندالله الالهة بافاضة نور الاسرار، و رفعت عن قلبی ظلمات الاستار بحقه علیک و مکانته لدیک.» (= ای بزرگ و فرشتهٔ فرخنده و روحانی عزیز، تویی پدر روحانی و فرزند معنوی. به اذن خدا خویشتن را وقف تدبیر و ادارهٔ شخص من کرده‌ای و در تبدیل نقص من به کمال به خدای عزوجل که خدای خدایان است روی تضرّع آورده‌ای، به روشنترین و درخشانترین انوار لاهوتی آراسته شده و در بلندترین درجات کمال جای گرفته‌ای. به حقِّ آن کس که این شرف بزرگ را به تو بخشید و این فیض عظیم را به تو ارزانی داشت، از تو می‌خواهم که در زیباترین مظاهر بر من تجلّی کنی و فروغ چهرهٔ تابناک خود را به من بنمایی و میانجی شوی و از خدا بخواهی که نور اسرار بر من بتابد، و پرده‌های تاریکی و ظلمت را از برابر چشم دلم برداری. تو را سوگند می‌دهم به حقّی که او را بر توست و مکانتی که او را در نزد توست).[۳۱]

۲ـ۱۱. از این قبیل همانندیها میان هیاکل النّور و دیگر نگاشته‌های گنوستیک سهروردی باز هم می‌توان یافت؛ چنان که سرآغاز آن (: یا قیّوم ... و وفق المحسنین) برابر است با بخش نخست قطعهٔ سوّم از تمجیدات[۳۲] او که به نوشتهٔ مرحوم دانش‌پژوه در آن «به راه پیروان زرتشت و گنوسیان و صابئیان حرّانی رفته و مانند آنان سخن گفته است»؛[۳۳] و هرگاه بدانیم که دعای پایانی این رساله نیز عبارت است از بخش پایانی همان قطعه از تمجیدات،[۳۴] چشم‌انداز دیگری از پیوستگی نگاشته‌های او به لحاظ فرم و

محتوا بر ما آشکار می‌شود و این امکان فراچنگمان می‌آید که دربارهٔ نام این رساله و جایگاه آن در میان مجموعهٔ آثار سهروردی تأمّلی دوباره کنیم؛ همچنان که شارحان آن نیز چنین کرده‌اند.

۲ـ۱۲. در این زمینه، جلال الدّین دوانی (م ۹۰۸ ق) واژهٔ "هیکل" را به معنای "صورت" گرفته و با استناد به عقیدهٔ حکمای باستان در ظلّ و نمود انوار مجرّده دانستن ستارگان، "هیاکل النّور" را نام بناهایی ذکر می‌کند که صورت فلزی ساخته شده برای هریک از "کواکب سبعه" (: سیّارات هفتگانه) را در آنها نهاده و در زمان خاصّ هریک از این سیّارات، آهنگ آن کرده و روشنی برمی‌افروختند و قربانی می‌کردند.[۳۵] به نظر دوانی، سهروردی این رساله را به این دلیل هیاکل النّور نامیده که در آن از احوال انوار مجرّده سخن گفته و در واقع ، الفاظ و عبارتهای آن به طلسمهای یادکردهٔ آن حکما مانند است.[۳۶] مراجعه به فحوای منابع کهن نیز ، ادّعای دوانی را به لحاظ تاریخی تأیید می‌کند.[۳۷] با این حال، به نظر می‌رسد که سخن غیاث الدّین منصور دشتکی (م ۹۴۹ ق) در این‌باره، با توجه به الگوی اصلی هستی‌شناسی سهروردی، به واقعیّت نزدیکتر باشد؛ چه، او ضمن اشاره به اینکه واژهٔ "هیکل" در اصل به بناهای بزرگ و بویژه به بتخانه‌ها و خانهٔ ترسایان اطلاق می‌شود، از معنی دیگر آن، یعنی "تعویذ و دعا" نیز یادکرده و علّت نامگذاری این رساله توسط سهروردی به هیاکل النّور و بخش‌بندی هفتگانهٔ آن را در این معنای اخیر بازجُسته است.[۳۸]

۲ـ۱۳. گفتنی است که بازپسین شارح هیاکل النّور، که حکیمی است شیعی و هندی به نام ملّا قاسم علی اخگر حیدرآبادی (م بعد از ۱۳۶۵ ق) نیز با بهره‌گیری از برخی آثار نگاشتهٔ آذرکیوانیان،[۳۹] در تأیید رأی دوانی کوشیده است. سخن او متضمّن نکات قابل توجهی است:

> و هیاکل جمع هیکل است به معنی صورت و جای رفیع و بتخانه. و در اخترستان است که عقیدهٔ سپاسیان ــ که گروهی است از پارسیان ــ آن است که ستارگان و آسمانها همه سایه‌های انوارمجرّده‌اند، بنا بر این هیاکل سیارهٔ هفتگانه پیراستندی و طلسمی مناسب هر ستاره از کانی ساخته به طالع مناسب در خانه نهادندی، و به هنگام مناسب راه پرستاری سپردندی.

چون پرستش آن طلسمی پیکران به زمان مخصوص بجا می‌آوردند، آنچه از خوشبوها مناسب آن بایستی می‌افروختند و بزرگ می‌داشتند و آن خان‌ها را پیکرستان شیدان و پیکرستان شیدستان می‌نامیدند؛ یعنی هیاکل النّور. و صاحب دبستان مذاهب می‌نگارد که «در سیکاکل مرا رنجوری پیش آمد که [کار] از چاره درگذشت. اخترشناس گفت که این حدّت را سبب تابش جبروت حضرت مریخ است. پس روز چهارم ذیقعده برهمنی چند از فضلاگرد آمدند و پیکر مریخ را پیراسته، بخور لایقه و اشیای شایستهٔ آن عمل فراز آورده، به قرائت ادعیه و اسما پرداختند. انجام، بزرگ ایشان، هیکل بهرام را به تعظیم برداشته التماس نمود که ای فرشتهٔ نامدار و آسمانی سپهدار، از گرمی فرود آی و خشمگین مباش و بر فلانی ببخشای. [و اشارت به نامه‌نگار کرد]. پس هیکل را به آب خوشبو فرو برد. به مجرّد فرو شدن پیکر در آب، [آن] کوفت زایل گشت».[۴۰] پس وضع هیاکل به مناسبت هر کوکبی که آن همه انوار علوّیه‌اند اساس نهاده، چنان که انتفاع می‌گرفتند. و این رساله نیز هیاکل نور است که مقصود بالذّات در آن احوال انوار مجرّده است؛ گویا که هر فصلی از آن مشتمل است به عبارات و الفاظ موضع طلسم که واصل شوند به ملاحظهٔ آن به مشاهدهٔ انوار ایزدی.[۴۱]

۲ـ۱۴. در عین حال، هستند محقّقانی که از احتمال اسماعیلی بودن خاستگاه و سرمنشأ هیاکل هفتگانهٔ سهروردی سخن گفته‌اند؛[۴۲] و این، پربیراه نمی‌نماید؛ چرا که مراجعه به آثار اسماعیلی نیز، کاربست گستردهٔ واژهٔ «هیکل» را در گستره‌ای از آثار اسماعیلیّهٔ آسیای مرکزی[۴۳] تا نوشته‌های ناصرخسرو[۴۴] و حمیدالدّین کرمانی[۴۵] پیش روی ما می‌نهد. و گفتنی است که در این نوشته‌ها، این اصطلاح را به طور خاصّ در ارتباط با نگرهٔ معاد شناخت اسماعیلی بازمی‌یابیم؛ نگره‌ای با تبار و خاستگاهی گنوسی که در پی بازیافت زمان نورانی است،[۴۶] در ارتباطی نزدیک و همبسته با نظام جهان‌شناسی اسماعیلیّه قرار دارد، و از آن به فرایندی کیهانی می‌توان تعبیر کرد؛ فرایندی که برای مؤمنان و کافران سرنوشت‌های متفاوتی را رقم می‌زند.

۲ـ۱۵. بنا بر این آموزه‌ها، ایمان فرد در باورش به وحدانیّت باری تعالیٰ و در اطاعت از امام واقعی زمانش و در گردن نهادن به حدود سلسله مراتب دعوت، تعریف شده است؛ و در واقع، شرایط رستگاری آدمی در این امور خلاصه می‌شود. به روح روحانی[۴۷] هر فرد، در لحظهٔ تشرّف به دعوت اسماعیلی، نقطه‌ای نورانی می‌پیوندد که همراه با او رشد کرده و به هنگام گذار از این جهان مادّی، در قالب صورتی نورانی با نفس مؤمن یکی می‌شود. آنگاه، پس از ترک بدن، به سوی روح دارندهٔ حدّ بالاتر از خود عروج می‌کند و در این نظام، آن‌قدر از حدّی به حدّ دیگر تعالی می‌یابد که به ارواح نورانی مؤمنان دیگر بپیوندد. از مجموع این ارواح، هیکلی نورانی پدیدار می‌شود که موجودی نورانی را مانَد، امّا روحانی محض است؛ و روح هر فردی، بدون آمیختگی، صرفاً به عنوان عضوی از این پیوند، در آن می‌زید. این معبد یا هیکل نورانی، همانا امامت باشد که لاهوت امام را عرضه می‌دارد و در مقابل ناسوت یا بشریّت او قرار دارد. این سلسلهٔ هیاکل نورانی، در امامان هر دور پدیدار است و هیکل قائم هر دور، از مجموع آنها تشکیل می‌شود و با صعود خود به عالم علویٰ به وقت اعلام قیامت در پایان آن دور، عقل دهم را به اندازهٔ مرتبت یک حدّ بالاتر می‌برد و بدین‌سان، همهٔ عالَم وجود را یک درجه به رستگاری و نجات نزدیکتر می‌کند. و این فرایند، همچنان از دوری به دوری ادامه دارد تا آنکه کَوْرِ اعظم به پایان رسد و آخرین قائم عروج کند و مجمع همهٔ ارواح نورانی را به مرتبت عقل دوم یا نفس کلّی برکشد و آنها را رستگار سازد.[۴۸]

۲ـ۱۶. البتّه، روشن است که میان این آموزه با دیدگاه سهروردی، این همانی و همانستی برقرار نیست، امّا نمی‌توان انکار کرد که هر دوی اینها، از پس‌زمینهٔ معرفتی یکسانی برخوردارند. در عین حال، اکنون به واسطهٔ پژوهشهای هرمان لندولت می‌دانیم که حکمة الاشراق سهروردی از آموزه‌های اسماعیلی خالی نیست و حتّی «عقل سرخ» ـ عنوان یکی از آثار مشهور شیخ ـ را با یکی از فرشتگان کیهان‌شناخت اسماعیلی می‌توان تطبیق داد.[۴۹] همچنان که به نظر نگارندهٔ این پژوهه، رأی سهروردی دربارهٔ نیاز برخی انبیاء به «بعضی محقّقان روشن روان»[۵۰] را نیز در ادامهٔ همان سنّتی می‌توان دانست که در آثار متفکران گنوستیکی چون ابویعقوب سجستانی تبلور یافته، ولایت را مکمّل نبوّت

می‌داند و شخص ولی را به کمال رسانندهٔ تلاش شارع برای نجات و رستگاری نهایی نفس معرفی می‌کند؛ آن هم با ارایهٔ طرحی که جزیی‌ترین موقعّیت‌ها را نیز در نظر دارد.[۵۱] بر این اساس، پر بیراه نیست که هیاکل النّور سهروردی نیز در طرح کلّی خود، در هفت فصل،[۵۲] به پدیداری آن راهی همّت می‌گمارد که در جهت پیوند نفس با نور الانوار می‌کوشد و به بیان چگونگی پیوند روان آدمی با جهان نور در حالات مختلف خواب و بیداری و حتّی جنون می‌پردازد.

۲ـ۱۷. افزون بر این، به نظر هانری کربن، شیخ اشراق از به کارگیری اصطلاح "هیاکل النّور" قصد دیگری نیز داشته است: جمع میان آموزه‌های ایرانی و اسلامی در باب توحید اشراقی و نبوّت سامی، و نشان دادن همسانی و ارتباط «خورنهٔ» اوستایی و "سکینهٔ" قرآنی. می‌دانیم که ترجمهٔ دقیق اصطلاح "سکینه" حتّی در زبان عربی هم دشوار است؛ هرچند که بیشتر از آن به معنی "ساکن شدن و آرامش و طمأنینه" اراده کرده‌اند.[۵۳] این اصطلاح از نظر لغوی معادل واژهٔ عبری "شیخینا" است که از آن به "حضور ناپیدای الاهی در قدس الاقداس هیکل" یاد شده است.[۵۴] سهروردی نیز «این مفهوم را با انوار معنوی محضی در ارتباط قرار می‌دهد که در نفس اسکان می‌یابند و در این صورت، نفس به "هیکلی نورانی" تبدیل می‌شود. همچنان که واژهٔ خورّه (: فارسی شدهٔ خورنه) مبیّن اسکان نور جلال در جان پادشاهان فرهمند ایران باستان است که بهترین نمونهٔ آنان، شاهان بختیار، فریدون کیخسروَند [که] روان آنان خود آتشکده‌ای است».[۵۵] اکنون درمی‌یابیم که سهروردی چگونه از «سکینه» به آن موهبت الهی یاد کرده که شخص با دستیابی بدان در پیشگاه ذات کبریایی به تقرّبی خاصّ می‌رسد؛ و هرگاه در نظر بگیریم که او، خود و اتباع خود را در این شمار می‌نهد،[۵۶] درخواهیم یافت که چرا با تأویلی بی‌باکانه، امتیاز یادکردهٔ آیهٔ ۱۵۹ سورهٔ اعراف را به حکیمان باستانی ایران اختصاص می‌دهد (⟵ بند ۲ ـ ۲).

۲ـ۱۸. امّا اینکه سهروردی از میان شهریاران ایرانیِ برخوردار از کیان خورّه، فریدون[۵۷] و کیخسرو[۵۸] را نام می‌برد که در «حکم کردن به عدل و حقّ قدس و تعظیم ناموس حقّ بجا آوردن به قدر طاقت خویش» و در «برپای داشتن تقدّس و عبودیّت» سرآمدان روزگار خویش بوده‌اند، و اینکه تسلّط «سنگِ سکینت» بدیشان را مایهٔ خیر و

برکاتشان می‌داند، ما را به تأمّلی دوباره در قصد او از به‌کار بردن این تعبیرها و مضمونها برمی‌انگیزد؛ تعبیرها و مضمونهایی که برای نشان دادن پیوستگی و پیوستاری تن نورانی با دستیابی به دید باطنی در تلاشند؛ و چنان که دیدیم، با تعبیرهای اسماعیلی مطرح در زمانهٔ سهروردی، همانندی غریبی دارند:

و نوری که معطی تأیید است، که نفس و بدن بدو قوی روشن گردد، در لغت پارسیان «خرّه» گویند، و آنچه ملوک خاصّ باشد آن را «کیان خرّه» گویند. و از جملهٔ آن کسانی که بدین نور و تأیید رسیدند، خداوند «نیرنگ» ملک افریدون و آنکه حکم کرد به عدل و حقّ قدس و تعظیم ناموس حقّ بجا آورد به قدر طاقت خویش، و ظفر یافت بدان که از روح‌القدس متکلّم گشت و بدو متّصل؛ و طریق مثال و تجرید و غایت سعادت را دریافت آنچه قاصدان راه یابند و بدارند از عالم علویٰ. چون که نفس روشن و قوی گشت از شعاع انوار حقّ تعالیٰ به سلطنتی کیانی بر نوع خویش حکم کرد و مسلّط به قدرت و نصرت و تأیید بر عدو [خود ضحاک]، صاحب دو علامت خبیث و او را هلاک کرد به امر حقّ تعالیٰ، و وردگان را بازپس بستد و سایهٔ عدل را بگسترانید بر جملهٔ معموره و از علوم بهره‌مند شد بیش از آنکه بسیاران در این عصرها برابر او نبودند. و علم را نشر کرد و عدل را گسترانید و شرّ را قهر کرد و فرمان او روان گشت و زمین را قسمت کرد و ملک دراز در خاندان رها کرد، جزا از حقّ تعالیٰ؛ و در عصر او نشو نبات و حیوان تمام و کامل شد.

و دوم از ذریّت او ملک ظاهر کیخسرو مبارک که تقدّس و عبودیّت را برپای داشت. از قدس صاحب سخن شد و غیب با او سخن گفت و نفس او به عالم اعلیٰ عروج کرد و متنقّش گشت به حکمتِ حقّ تعالیٰ و انوار حقّ تعالیٰ او را پیدا شد و پیش او باز آمد. و معنی «کیان خرّه» دریافت و آن روشنی‌یی است که در نفس قاهر پدید آید که سبب آن گردنها او را خاضع شوند. و هلاک گردند به قوّهٔ حقّ تعالیٰ شریر و محبّ دشمنی را و لدّ را و سخت دل را، افراسیاب را از بهر آنکه جاحد حقّ گشت و منکر

نعمتهای خدا شد. تقدّس را برداشت، خداوند لشکر که شمرندگان از شمردن آن عاجز ماندند، در جانب غربی[۵۹] هلاک گشت. و ملک قدس چون سنگ سکینت بر او مسلّط شد، عناصر از او منفعل گشت و خیر و برکات بسیار شد، و در آن معرکه چندان بدان کشته شدند که در روزگارهای بسیار چشمها مثل آن ندیدند.[۶۰]

۲ـ۱۹. چنان که می‌بینیم، سهروردی بر نهج فردوسی ــ که بُن مایه‌های اصلی این حماسهٔ عرفانی‌اش را از حماسهٔ پهلوانی او برگرفته ــ، برای پورِ سیاوش، خویشکاری ویژه‌ای هم در نظر گرفته است: چیرگی و درهم شکستن نهایی افراسیاب به عنوان مظهر دشمنی با شهسواران جوانمرد ایرانی. با این حال، بر خلاف حکیم طوس که کینهٔ کیخسرو از افراسیاب را در قتل پدرش سیاوش به دست او بازمی‌جوید:

به کین پدر بست خواهم میان بگردانم این بد ز ایرانیان[۶۱]

و برای دستیازی به وی حتّی از آزار برادرش گرسیوز نیز نمی‌گذرد، سهروردی برای دشمنی کیخسرو با افراسیاب، انگیزه‌ای والاتر و اخلاقی‌تر از انتقام‌جویی ذکر می‌کند: افراسیاب، این دشمن خدا و منکر نعمتهای باری تعالیٰ، سخت‌دل است و محبّ العدوان (دوستدار دشمنی)؛ پس برای برقراری دوبارهٔ تقدیس و تقدّس در زمین، از میان برداشتن او، کاری بایسته است.

۲ـ۲۰. سهروردی در حکمة الاشراق، برخورداری کیخسرو از موهبت راهیابی مستقیم به سرچشمهٔ نور و فرّهٔ اهورامزدایی، یعنی «خورّهٔ» ایرانی را پیش از پدیداری زرتشت دانسته[۶۲] و در الواح عمادی، فرزند سیاوش را در شمار آن معدود قهرمانانی برشمرده که بی‌گذشتن از آستانهٔ مرگ، از مرز این جهان پدیدار می‌گذرند:

و چون ملک فاضل النفس در عالم سنّتها را زنده گردانید و تعظیم انوار حقّ کرد و حکم کرد به تأیید حقّ تعالیٰ بر جملهٔ روی زمین، انوار مشاهدهٔ جلال حقّ تعالیٰ بر او متوالی گشت در مواقف شرف اعظم، بخواند او را منادی عشق و او لبیک گفت و فرمان حاکم شوق در رسید، و او پیش باز رفت به فرمانبرداری. و پدر او را بخواند و بشنید که او را می‌خواند. اجابت کرد و هجرت کرد به حقّ تعالیٰ، ترک کرد ملک جملهٔ

معموره، و حکم محبّت روحانی را متمثّل گشت به ترک خویشان و وطن و بیت. روزگارها چنان ملکی ندید و به جز از او پادشاه یاد ندارد. و قوّهٔ الاهی او را حرکت فرمود، بیرون آمد از دیار خویش. درود باد بر آن روز که مفارقت وطن کرد، روزی که به عالم علویٰ پیوست.[۶۳]

۲ـ۲۱. دیدار این پیر جهان بین با مرجع نور و اقتدار، که سهروردی از آن به دیدار شاهی کیانی با نفس قدسی تعبیر می‌کند و حصول «خورّهٔ کیانی» را دستامد آن می‌داند، آیا ادامهٔ همان طرحی نیست که شیخ اشراق به قصد به فرجام رساندن تلاش نافرجام ابن‌سینا در تدوین «حکمت مشرقی» پی می‌افکند[۶۴] تا بدین‌سان از مرگ عارفانهٔ ابسال[۶۵] به آن پیشدستی پیروزمندانه‌ای راه بَرَد که عارف را زنده و بیدار از این جهان می‌رهاند؟ آن هم در پرتو دستیابی به آن سرچشمه‌ای که ابن‌سینا در بازشناسایی‌اَش ناتوان ماند؛ سرچشمهٔ شکوه و افتخار ایرانی: خورّه؛[۶۶] همان هالهٔ آسمانی که کیخسرو را دانشی ژرف می‌بخشد و امکان بهره‌مندی از جام گیتی‌نمای را ارزانی‌اَش می‌دارد تا به واسطهٔ این آیینهٔ شگفت از اسرار کائنات خبر گیرد؛ و به تعبیر کربن، از «غلاف ادیم» یا این کالبد میرنده و پنج حسّ ظاهر و پنج حسّ باطن رهایی یابد و به تن نورانی‌اَش نفس را به مشرق خویش راه نمایاند:[۶۷]

جام گیتی‌نمای کیخسرو را بود. هرچه خواستی، در آنجا مطالعت کردی و بر کائنات مطّلع می‌گشتی و بر مغیبات واقف می‌شد. گویند آن را غلافی بود از ادیم بر شکل مخروط ساخته، ده بند گشاده بر آنجا نهاده بود. وقتی که خواستی از مغیبات چیزی بیند، آن غلاف را در خرطه انداختی. چون همهٔ بندها گشوده بودی بِدَر نیامدی، چون همه ببستی در کارگاه خرّاط برآمدی. پس وقتی که آفتاب در استویٰ بودی، او آن جام را در برابر می‌داشت. چون ضوء نیّر اکبر بر آن می‌آمد، همهٔ نقوش و سطور عالَم در آنجا ظاهر می‌شد.[۶۸]

۲ـ۲۲. از این سخنان، به روشنی پیداست که سهروردی، کیخسرو را نه تنها پادشاهی عادل و پیروزمند، بلکه در عین حال، نمایندهٔ حکمت معنوی ایران باستان و نمونه‌ای شایسته از حکیمان اشراقی می‌داند؛ حکیمی که بنا به گزارش الواح عمادی، او را «پدر»

می‌خواند؛ پدری آسمانی که بنا به رأی شیخ در هیاکل النّور، ربّ النّوع انسانی و نور قاهری است با این ویژگیها:

و من جملة الأنوار القاهرة [أعنی العقول] أبونا و ربّ طلسم نوعنا و مفیض نفوسنا، و مکمّلها بالکلمات العلمیة و العملیة، روح القدس، المسمّی عند الحکماء بالعقل الفعّال (= و از جملهٔ نورهای قاهر، اعنی عقلها، یکی آن است که نسبت وی با ما همچو نسبت پدر است و او ربّ طلسم نوع انسانی است؛ و او واسطه و بخشندهٔ نفسهای ما است و مکمّل انسان است؛ و شارع او را «روح القدس» می‌گوید و اهل حکمت او را «عقل فعّال» گویند).[۶۹]

۲ـ۲۳. در واقع، به همین دلیل است که سهروردی، صِرف دستیابی به سکینه را برای کیخسرو بسنده نمی‌داند و او را در مقام مشاهدهٔ بالاترین مراتب انوار درونی می‌نهد؛ مرتبه‌ای که همانا «حالت طمس» باشد و دیدار «نور طامس» را بر آن عارفی میسّر می‌سازد که از مقام سکینت و ملاحظهٔ فنای خویش درگذشته و به اصطلاح شیخ اشراق در صفیر سیمرغ به «فنای در فنا» رسیده است[۷۰] و بنا به تصریح المشارع و المطارحات:

و امّا اصحاب السلوک فانّهم جرّبوا فی انفسهم انواراً مُلذّةً غایة اللذّة، و هم فی حیاتهم الدّنیاویّة: فللمبتدیء نورٌ خاطفٌ،[۷۱] و للمتوسط نورٌ ثابت،[۷۲] و للفاضل نورٌ طامسٌ و مشاهدةٌ علویّةٌ.[۷۳]

۲ـ۲۴. امّا این همهٔ سخن سهروردی در باب «حال طمس» نیست و او برای این حالت و مرتبت، کاربست دیگری نیز در نظر دارد: به چالش کشیدن دیدگاه غزالی دربارهٔ اقسام دوگانهٔ توحید: توحید عوامّ (: لااله الّا اللّه) و توحید خواصّ (: لا هو الّاهو)؛[۷۴] و متّهم کردن حجّت‌الاسلام به «تساهل» و مسامحت در این زمینه:

و بعضی از محقّقان می‌گوید[۷۵] که «لا اله الّا اللّه» توحید عوامّ است و «لا هو الّا هو» توحید خواصّ است،[۷۶] و در تقسیم تساهل کرده است.[۷۷]

۲ـ۲۵. این در حالی است که سهروردی توحید را بر این پنج مرتبت می‌داند: ۱. لااله الّااللّه که همان توحید عوام باشد که از ما سوی اللّه نفی الاهیّت می‌کند؛[۷۸] ۲. لا هو الّا هو که قایلان بدان، در قبال گروه اوّل «جملهٔ هویّت‌ها را نفی کردند در معرض هویّت

حقّ تعالیٰ و گفتند که اوئی او راست، کس دیگر را نتوان گفت که اوئی‌ها از اوئی اوست، پس اوئی مطلق او راست»؛[۷۹] ۳. لا أنت الّا أنت که توحید گروهی است عالی‌تر از گروه دوم؛ چراکه «ایشان حقّ را "هو" گفتند، و "هو" غایب راگویند، و اینان همهٔ توئی‌ها راکه در معرض توئی شاهد خویش است نفی کردند و اشارت ایشان به حضور است»؛[۸۰] ۴. لا أنا الّا أناکه توحید گروهی است بالاتر از گروه سوم و بنا بر سخن ایشان «چون کسی دیگری را خطاب توئی کند او را از خود جدا داشته است و اثبات اثنانیّت می‌کند و دوئی از عالم وحدت دور است».[۸۱] به همین دلیل هم، چنین موحدانی خویشتن را در پیدایی حقّ گم می‌کنند؛ و در واقع از درون همین گروه است که پنجمین و واپسین مرتبت توحید پدیدار می‌شود؛ مرتبتی که اثنانیّت و انیّت و هویّت را، جملگی اعتباراتی زاید بر ذات قیّومیّت می‌داند و هر سه لفظ را در «بحر طمس» غرق می‌کند[۸۲] تا بدین ترتیب، به تعبیر کربنی مسأله، اندیشه را از درغلطیدن در فاجعهٔ بت‌پرستی متافیزیکی بازدارد؛[۸۳] همچنان که چنین فرایندی را، به طور خاصّ نزد اسماعیلیّه و از عهد ابویعقوب سجستانی به بعد، شاهدیم؛[۸۴] فرایندی که به تعبیر قابل تأمّل ناصرخسرو، اهل باطن و تأویل را در برابر اهل تفسیر امّت اسلام نهاد؛[۸۵] مفسّرانی که همانا فقهای ظاهربین مسلمان بودند و در سدهٔ پنجم هجری، غزالی برجسته‌ترین نمایندهٔ آنها بود؛ نماینده‌ای که در ردّ و انکار فیلسوفان و اهل باطن تمام تلاش خود را به‌کار گرفت؛ امّا در پی ظهور شیخ اشراق و پاسخهایش، راه به جایی نبرد و در خشکاندن ریشهٔ خردباوری و باطن‌گرایی ناکام ماند.

۲ـ۲۶. البتّه، پاسخ سهروردی به غزالی بدینجا ختم نمی‌شود؛ و او در پاسخ به "ائتلاف شریعت و تصوّف و کلام علیه فلسفه" در تفکر امام محمّد در دومین دوران زندگی‌اَش[۸۶] (: دوران توبت و اعراض از دستگاه خلافت)، فلسفه را مقدّمه‌ای بر تصوّف قرار می‌دهد. در واقع، تلاش شیخ اشراق در ترکیب فلسفه و تصوّف از این چشم‌انداز قابل توجه است که او در پاسخ به غزالی، آشنایی با حکمت مشائی را شرط نخست فهم فلسفهٔ اشراق می‌داند و فلسفهٔ اشراق را مقدّمه‌ای بر روند حقیقت‌جویی می‌خواند؛ روندی که فرجامش، ترکیبی نیکو از مشاهدهٔ عرفانی و استدلال عقلانی است؛[۸۷] و می‌کوشد با انکار وجود منافات میان فلسفه و تصوّف، از دو شیوهٔ شهود و استدلال بهره گرفته و بدین ترتیب، از مفاهیم صوفیانه، توضیحی فلسفی و از مفاهیم

فلسفی، شرحی صوفیانه به دست دهد؛ چنان‌که رسالهٔ کلمة التصوّف را در چنین فضایی می‌نویسد و در آن به شرح مقامات صوفیان و علم دل[۸۸] و برخی مسائل برهانی می‌پردازد.

۲ـ۲۷. گفتنی است که سهروردی در نخستین فصل این رساله، با تأکید بر حفظ شریعت، ادّعاهای گواه ناگرفته از کتاب و سنّت را بیهوده دانسته و شخص چنگ نازده به رشتهٔ قرآن را در مغاک هویٰ و هوس فرو افتاده دیده و نسبت به یگانگی حقیقت و پرهیز از اختلاف عبارات هشدار داده است؛ و بدین‌سان تا پایان رسالهٔ مزبور، به قصد عینیّت بخشیدن به وحدت حقیقت، به تأویل و توجیه متون دینی و فلسفی و ذوقی همّت گماشته تا نیایش پرسوز و گدازش در پایان نخستین فصل آن و شیوهٔ استدلال و استنادهایش به آیات و احادیث و سخنان صوفیانی چون ابوطالب مکی،[۸۹] و بزرگانی چون علی‌بن ابیطالب(ع)[۹۰] و همگانگی آموزه‌های پیش‌نهاده‌اش با رساله‌های الواح عمادی[۹۱] و حکمة الاشراق[۹۲] و حتّی حکمت مشائی،[۹۳] پاسخی باشد به احیاء علوم الدّین غزالی؛ پاسخی که در فرجام این رساله، پس از توضیح انوار اشراقی[۹۴] و تشریح شماری اصطلاحات حکمی و صوفیانه،[۹۵] به بازنمود روند اتّحاد و اتّصال به حقّ می‌انجامد؛ روندی که همانا عبارت باشد از فنا و غرق شدن نفوس در لذّت شهود انوار عالی و حقّ تعالیٰ بر نهج سنّت‌های گنوستیک ایرانی در عهد اسلامی؛[۹۶] چنان‌که استناد او به سخنی از حلّاج[۹۷] و هم‌نظر دیدن حکما و علما و اولیاء در باب نحوهٔ اتّصال به عالَم اعلیٰ،[۹۸] به روشنی از این پس‌زمینهٔ گنوستیک خبر می‌دهد؛ پس‌زمینه‌ای که از همان نخستین سده‌های اسلامی در جهت به هم آمیختن فلسفه و تصوّف می‌کوشیده است؛ و ما در آثار سهروردی، اوج این فرایند انحلال متقابل فلسفه و تصوّف در یکدیگر را در حکمة الاشراق بازمی‌یابیم؛ در رساله‌ای که جانمایهٔ آثار اوست و منش ستیهندهٔ آرای او در برخورد با خردگریزی صوفیان و شهودگریزی مشائیان را برمی‌نماید؛ چنان‌که می‌توان گفت او در این کتاب، در صدد احیای همان خمیرهٔ آمیخته از استدلال و تألّه است؛ خمیره‌ای که پیش از او، شکل ویژه‌اش را نزد حکیم ترمذی نیز به روشنی می‌توان دید[۹۹] و حکمت اشراقی را همچون محصول و همنهادی از ترکیب فلسفه و تصوّف نشان می‌دهد.

۳. آیین سیاسی اشراقی؛ بنیادها و اصول

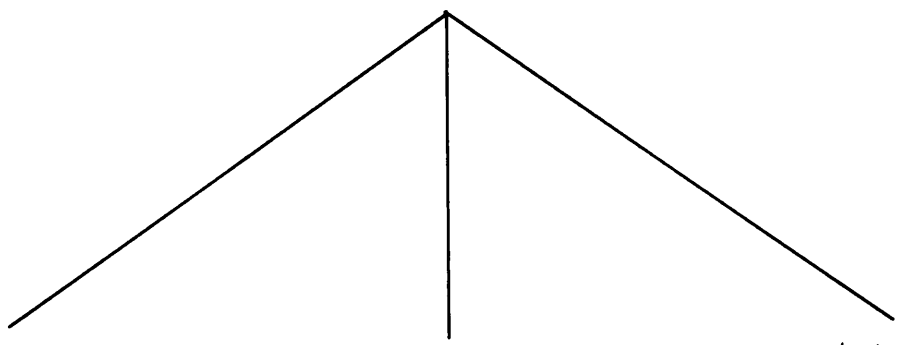
۳ ـ ۱. دیدیم که حضور و ظهور شهاب الدّین یحیی سهروردی و مکتب فلسفی‌اَش، مشهور به «اشراق»، را می‌توان واکنش شرق عالَم اسلام دانست نسبت به آرای خردستیز و اندیشه سوز امام محمّد غزالی. البتّه ، این واکنش در برخی زمینه‌ها، پیشینه‌ای دارد که به آرای عین القضات همدانی و ابوالبرکات بغدادی نیز راه می‌برد. در عین حال، اکنون، آشکار شده که امام محمّد غزالی، نظریّه‌پرداز مشهور، مشروعیّت بخش خلافت عبّاسی است و در ستیز با اصول مسلّم فرض شدهٔ فلسفی نزد خردگرایان گنوستیک ایرانی / اسلامی.[۱۰۰] بنا بر این، پر بیراه نخواهد بود اگر در آثار فلسفی سهروردی، که در تقابل با آموزه‌های غزالی طرح می‌شوند، در جستجوی آیین سیاسی ویژه‌ای نیز برآییم که بتوان صفت «اشراقی» را به آن اطلاق کرد؛ و پُر واضح است که تنها با بررسی نوشته‌های سهروردی در افق آیین‌های سیاسی جریان گنوستیسیسم ایرانی / اسلامی است که این ممکن، میسّر خواهد شد.

۳ ـ ۲. «آیین سیاسی اشراقی»، در واقع، نظامی است ترکیبی، که عناصر بنیادین آن از برخی انگاره‌های موجود در آموزه‌های سیاسی ایرانی و اسلامی و گنوستیک اخذ شده‌اند؛ انگاره‌هایی که عبارت باشند از: ۱. نظریّهٔ بنیاد نبوّت در اسلام شرق دجله‌ای (= انکار نبوّت اسرائیلی و تأکید بر اَعلم ناس و انسان کامل بودن نمایندهٔ خدا در میان مردم)؛[۱۰۱] ۲. اعتقادات اسلامی درباب معجزات و کرامات انبیاء و اولیاء؛[۱۰۲] ۳. باورهای باستانی ایرانی دربارهٔ فرّهٔ یا خورّهٔ کیانی[۱۰۳] پادشاهانی که صاحب «نیرنگ»[۱۰۴] اند (همانند فریدون و کیخسرو)؛ ۴. سنّت کهن ایرانی در باب وزیران و مشاوران خردمندی که حکمت خود را در خدمت پادشاهان قرار می‌دهند و بیشترشان جان خود را نیز بر سر همین خدمت به گسترش عدالت می‌نهند؛[۱۰۵] وزیرانی چون بزرگمهر و مشاورانی چون ابن‌مقفّع؛ که نمونه‌هایی درخور از اینان هستند؛[۱۰۶] ۵. سنّت اشراق هند و ایرانی مبنی بر اینکه به هر کس طلب علم کند و به «حکمت متعالی» دست یابد، فرّهٔ ایزدی داده خواهد شد؛[۱۰۷] ٦. آموزهٔ گنوستیک دوام فیض الهی، مبنی بر تهی ندانستن عالَم وجود از حجّت خداوندی در مقام رئیس مدینه؛[۱۰۸] ۷. باور به لزوم برخورداری رئیس مدینه از حکمت و عصمت (= فرّهٔ ایزدی) و غیر فاضله خواندن حکومت عاری از چنین حجّتی و ناروا دانستن همکاری با چنین حکومتی.[۱۰۹]

۳ـ۳. این گونه است که درمی‌یابیم «آیین سیاسی اشراقی» همچون هر آیین سیاسی دیگری؛ یکسر از خود به وجود نیامده است ــ. و ریشه‌های نظری آن را در متون فلسفهٔ ایرانی و اسلامی می‌توان بازجُست؛ بویژه در متون مربوط به فلسفهٔ سیاسی ایرانی / اسلامی، آن گونه که در آثار فارابی، و نیز در کتابهایی مانند کیمیای سعادت ابوحامد غزالی طرح شده. به نظر برخی محقّقان، سهروردی، بی‌گمان، کتابهایی چون نصیحة الملوک غزالی، قابوسنامهٔ قابوس بن وشمگیر، و سیاستنامهٔ خواجه نظام الملک را که آیین پادشاهی ایران را نمونه دانسته، از سیاست و آداب ایشان یاد کرده، و این گونه، در بینش سیاسی سهروردی عمیقاً مؤثر افتاده‌اند، می‌شناخته است؛ چه، آنجا که از مسألهٔ مشروعیّت برخی از پادشاهان کهن ــ مانند افریدون و کیخسرو ــ سخن می‌گوید، میان آرای او و نظریّات اینان شباهت بسیار می‌یابیم.[۱۱۰] این رأی را چه درست بدانیم یا نه، آنچه مسلّم است، سهروردی با ادبیات اندرزنامه‌ای دوران اسلامی تمدّن ایرانی آشنایی عمیقی داشته است؛[۱۱۱] همچنان که با سنّت تفکر فلسفی پیش از خود. بدین‌ترتیب، بر منابع فکری او، نوشته‌های ابن‌مقفّع و بازتابشان در آثار بعدی،[۱۱۲] نوشته‌های جابر بن حیان صوفی، رسائل اخوان‌الصفا، آثار عمربن سهلان ساوی و بویژه کتاب البصائر او، ابوالبرکات بغدادی با کتاب المعتبر، و سرانجام نوشته‌های ابن‌سینا را می‌باید افزود که بر منطقیّات، طبیعیّات و الٰهیّات حکمت اشراقی تأثیری ژرف نهاده‌اند و در مواردی اساس اندیشهٔ سیاسی اشراقی هم هستند.[۱۱۳] در عین حال، نباید از مهمترین سرچشمهٔ آرای سیاسی‌اش غافل بود؛ سرچشمه‌ای که در عناصر گنوستیک آموزهٔ سیاسی او رُخ می‌نمایاند، و حتّی بر دلایل قتلش نیز پرتو تازه‌ای می‌افکند: اسماعیلیّه.

۳ـ۴. بر این اساس، به تکرار می‌گوییم که ایدهٔ فلسفی سهروردی، مبتنی است بر بازاندیشی در تاریخ اندیشه‌ها و آرای فلسفی پیش از خود؛ اندیشیدنی که در گوهر خویش، "در خود" و "برای خود"، استوار بر کشف و آفرینشی است که فرایندهای اندیشه را در حرکتی تصویر می‌کند که در انجام، آفرینش مفاهیم تازه و دمیدن روح به مفاهیم کهنه را به عنوان لوازم فلسفی اندیشی (: فلسفیدن) در نظر دارد. افزون بر این، اکنون در پرتو تحقیقات متأخّر می‌دانیم که سهروردی در آن سنّتی از اندیشهٔ ایرانی / اسلامی قرار دارد که وجه مشخّصه‌اش «گنوستیسیسم ایرانی / اسلامی» است؛ سنّتی که پیش از او متفکرانی مانند عین‌القضات همدانی را در تلاش جهت پی‌ریزی و تأسیس

بنیادی متفاوت از سنّت مشائی نتیجه داده است؛ بنیادی که در آن بر امتزاج آموزه‌های صوفیانه و حکمت مشائی اصرار می‌شده است.[۱۱۴]



عناصر اسلامی

۱. نظریّهٔ بنیاد نبوّت در اسلام شرق دجله‌ای؛

۲. اعتقادات اسلامی در باب معجزات و کرامات انبیاء و اولیاء.

عناصر ایرانی

۱. باورهای باستانی در باب فرّهٔ ایزدی پادشاهان صاحب «نیرنگ»؛

۲. سنّت کهن ایرانی در باب خدمت حکما به پادشاهان در مقام وزیر یا مشاور.

عناصر گنوستیک

۱. سنّت اشراق هند و ایرانی در باب کسب فرّه؛

۲. نظریّهٔ دوام فیض و خالی نبودن عالم وجود از حجّت خداوندی در مقام رئیس مدینه؛

۳. باور به لزوم برخورداری رئیس مدینه از عصمت و حکمت.

۳ـ۵. هدف سهروردی در بیشتر آثارش، بازسازی ساختمان مابعدالطبیعه، بر مبنای اصولی است که در برخی موارد با اصول اوّلیهٔ مشائی متفاوتند؛ و هر چند که در موارد متعدّدی او در کل با حکمت مشائی موافق بوده و از ابن‌سینا پیروی می‌کند، امّا در مسألهٔ «شناخت» و نیز در بحث از «هستی»، اندیشهٔ سهروردی با حکمت مشاء تفاوتی بنیادین دارد. او گرچه با اشاره به تقسیم‌بندی فلسفه، بر نهج ابن‌سینا «حکمت عملی» را به

«اخلاق»، «حکمت منزلیّه» و «حکمت مدنیّه» تقسیم می‌کند،[۱۱۵] امّا در هیچ یک از آثارش به بخش یا رساله‌ای جداگانه در باب فلسفهٔ سیاسی برنمی‌خوریم و می‌بینیم که مسائل مربوط به سیاست و حکومت و ریاست مدینه را در برخی از رساله‌های خود ـ اینجا و آنجا ـ به طور جسته و گریخته مطرح می‌کند.

۳ ـ ٦. اصلی‌ترین کتابهای نظری سهروردی عبارتند از: تلویحات، مشارع و مطارحات، مقاومات، و حکمة الاشراق. این چهار کتاب مجموعهٔ کاملی را تشکیل می‌دهند که در آنها ساختار نوین مابعدالطبیعهٔ اشراقی به‌گونه‌ای منظّم بیان شده است.[۱۱٦] بر این مجموعه، کتابهای مختصرتر الواح عمادی، هیاکل النّور، و پرتونامه را هم می‌توان افزود. الواح عمادی و پرتونامه بویژه در رابطه با مسألهٔ موردنظر ما در این پژوهه (: آیین سیاسی اشراقی) از اهمیّت ویژه‌ای برخوردارند؛ چه، هر دوی آنها را سهروردی برای ملوکی از سلاجقهٔ روم نگاشته است؛ ملوکی که گویا اهل فلسفه هم بوده‌اند.[۱۱۷]

۳ ـ ۷. فصل نهایی هر یک از این رساله‌ها به مطالبی اختصاص دارد که از درونشان می‌توان به موضوع مورد بحث ما پی بُرد: آیین سیاسی اشراقی.[۱۱۸] همچنین، مقدّمه و متن برخی از این رساله‌ها شامل مطالبی است که سهروردی در آنها، ضمن بحث از غایت حکمت، به بیان نقش «حکیم متألّه» در حکومت می‌پردازد؛ از جمله در حکمة الاشراق، مقالهٔ پنجم از قسمت دوم (: فی المعاد و النبوّات و المنامات) و فصل پنجم این مقاله (: فی بیان سبب الانذرات و الاطلاع علی المغیبات)؛ تلویحات، مورد چهارم از علم سوّم (:فی النبوّات و الآیات و المنامات و نحوها) و بویژه تلویح دوم آن (:فی سبب افعال خارقة للعادة)؛ مشارع و مطارحات، مشرع هفتم از علم سوّم (:فی الادراک و علم واجب الوجود و المفارقات و بقاء النفس و السعادة و ما یتعلّق به) و بویژه فصل سوّم (:فی کیفیة ظهور المغیبات) و فصل ششم آن (:فی سلوک المتألّهین).[۱۱۹] فصل پایانی رسالهٔ فارسی پرتونامه هم در زمینهٔ مورد نظر ما اهمیّت ویژه‌ای دارد که در اینجا چند سطری از آن را می‌آوریم:

> بدان که چون هر یکی از مردم به همهٔ کارها و مهمّات خویش قیام نتواند نمود ... پس شارعی ضروری است ... مؤیّد از عالم نور و جبروت. و او متخصّص باشد به افعالی که مردم از آن عاجز باشند، و اگر نه سخن او نشنوند و او را معارضت و مزاحمت نمایند ... کسی که نفس او به نور حقّ و ملای اعلی روشن شود، و آن نور اکسیر علم و قدرت است، [پس]

عجب نباشد که مادّت عالم مسخّر او شود و از روشنی روان او سخنش در ملای اعلیٰ مسموع باشد ... .[۱۲۰]

۳ ـ ۸. موضوع اصلی هر یک از فصلهای نامبرده، عبارت است از اینکه از طریق ریاضت‌های بدنی و روحانی، خلع بدن، تقلیل شواغل حواسّ ظاهر، و غیر آنها، موضوع مُدرِک قابلیّت درک انوار الهی را می‌یابد و قدرتی کسب می‌کند که مجازاً به نور بیان شده است. موضوع مُدرِک از این طریق می‌تواند کارهای خارق العاده کند و صاحب کرامات شود؛ و از منظر «آیین سیاسی اشراقی»، «حاکم حکیم» یا «رئیس مدینه» می‌بایست «صاحب کرامات» باشد تا اهل مدینه با دیدن کراماتش از وی فرمان برند. چنان که در هیاکل النّور نیز می‌گوید:

و قد تطرب النفوس الناطقة طرباً قدسیاً، فیشرق علیها نور الحق الأول؛ و لما رأیت الحدیدة الحامیة تتشبه بالنار لمجاورتها و تفعل فعلها فلا تتعجب من النفس استشرقت و استنارت، و استطاعت بنور اللّه تعالیٰ، فأطاعتها الأنوار طاعتها للقدیسین (= و باشد که نفوس متألّهان و پاکان طرب گیرد به واسطهٔ اشراق نور حقّ عزّ و علا، و عنصریّات ایشان را مطیع و خاضع گردند به سبب تشبّه ایشان با عالم ملکوت؛ همچون آهن که متشبه نمود به آتش و فعل آتش از سوزندگی و غیر آن و اگرچه حال آهن اقتضا نمی‌کند. و چون که در آهن این حال مشاهدت کرده شود، عجیب نباید داشتن از نفسی که مستشرق و مستغنی گردد به نور حقّ سبحانه و تعالیٰ، آن‌گاه اکوان او را اطاعت دارند، همچنان که طاعت قدسیان دارند).[۱۲۱]

۳ ـ ۹. مانند این گونه مباحث را دربارهٔ مسألهٔ خلافت خدا در زمین و نقش نفوس پاکان و نفوس متّصل شده به «عقل فعّال»، در رساله‌های دیگر نیز می‌بینیم.[۱۲۲] یادآور باید شد که میان فصلهای نهایی این رساله‌ها و نَمَط‌های نهم و دهم اشارات و تنبیهات ابن‌سینا شباهت‌هایی هست. عنوان نَمَط نهم از اشارات «فی مقامات العارفین» است و عنوان نَمَط دهم «فی اسرار الآیات». ابن‌سینا با طرح این دو نَمَط در اشارات، باب جدیدی در فلسفهٔ ایرانی / اسلامی گشود و به مسألهٔ نظری اتّصال با عقل فعّال نزد فیلسوفان پیش از خود و خاصّه فارابی، حیات تازه‌ای داد و تعبیر سیاسی از چنین مقامی بسیار مهم می‌نماید.[۱۲۳] سهروردی هم با ارائهٔ همان مطالب، امّا با تفصیل بیشتر و تحلیل جدی‌تر و

ارائهٔ تأویل آیات قرآنی،[۱۲۴] به همان نتایج فلسفی / سیاسی رهنمون می‌شود؛ و اگر ابن‌سینا ضمن سخن گفتن از «مقامات عارفین» طبقهٔ "زهاد" و "عابدان" و "عارفان" را از هم جدا می‌کند، امّا سهروردی از «حکمای متألّه» تعبیر جامعتری ارائه می‌دهد و با «خلیفة اللّه» دانستن رئیس مدینه در هر عصری، از بحث صرفاً عرفانی ابن‌سینا پا فراتر می‌نهد؛ چه، به زعم سهروردی، حکومت یا ریاست مدینه و تألّه می‌توانند با هم در شخصی یگانه با عنوان «خلیفة اللّه» ظاهر شوند. اختلاف اصلی‌تر میان دو فیلسوف را در این نکته می‌باید جُست که ابن‌سینا به دنبال بیان دلایل «طبیعی» خوارق عادات و کرامات است، امّا سهروردی چنین کارهایی را از تجربهٔ واقعی موضوع مُدرِک در «عالَم خیال» می‌داند و از نظر او: تجربهٔ اشراقی تجربه‌ای است واقعی.[۱۲۵]

۳ـ۱۰. این گونه است که سهروردی با پیش کشیدن و طرح «خلیفة اللّه» بودن «رئیس مدینه»، خود را در ادامهٔ همان جریانی قرار می‌دهد که پیشتر از آن به «گنوستیسیسم ایرانی / اسلامی» یاد کردیم؛ جریانی که سازهٔ حاکم بر آرای سیاسی بسیاری از متفکرانش، تهی ندانستن عالم وجود از حجّت خداوندی[۱۲۶] ــ نزد امامیّه و اسماعیلیّه: امام ــ، در مقام رئیس مدینه است و برخورداری رئیس مدینه از عصمت (: فرّهٔ ایزدی) و پیوند او با عقل فعّال؛ و غیر فاضله خواندن حکومت عاری از چنین حجّتی و ناروا دانستن همکاری با چنین حکومتی.[۱۲۷] و می‌دانیم که ایده‌های بنیادین این جریان، در شکل حادّ خود، جریانهای گنوستیک تندروی همچون «اسماعیلیّه» و «قرمطیان» را نتیجه می‌دهد.[۱۲۸]

۳ـ۱۱. به هر حال، سهروردی نیز چون شماری دیگر از متفکران همعصر خود، در متن چنین جریانی قرار دارد و به هر حال، ناگزیر از اتخاذ موضعی در این میانه است. به زعم ما، با مراجعه به گویاترین گفتار او در این زمینه در مقدّمهٔ حکمة الاشراق، می‌توان بی‌هیچ شرحی، موضعش را تشخیص داد؛ موضعی که به روشنی از پاسخ گنوستیک او به غزالی خبر می‌دهد؛ بویژه در ردّ «ریاست بنیاد گرفته بر زور و تغلّب» (: سلطنت)[۱۲۹]:

> عالم وجود هیچ گاه از دانش حکمت و دانایی که نمودار و قائم به آن بُوَد و حجّت و بیّنات خدای به نزد او باشد تهی نباشد، و وی همان خلیفه و جانشین خدای بزرگ بُوَد بر روی زمین و تا روزی که زمین و آسمان پایدار و استوار است نیز چنین خواهد بود ... . هر گاه اتّفاق افتد که در زمانی حکیمی آید که هم متوغّل در تألّه باشد و هم در بحث، او را

ریاست تامّه می‌باشد و جانشین خدا اوست. و هرگاه چنین اتّفاقی نیفتد، پس آن کس که متوغّل در تألّه و متوسط در بحث باشد ریاست کامله خواهد داشت، و هرگاه چنین نیز اتّفاق نیفتد، پس ریاست تامّه از آن حکیمی باشد متوغّل در تألّه و از بحث عاری و او خلیفهٔ خدا باشد. و جهان وجود هیچ گاه از حکیمی که متوغّل در تألّه باشد، خالی نَبُوَد و آن حکیم متوغّل در بحثی را که متوغّل در تألّه نباشد ریاستی بر سرزمین خدا نباشد، زیرا هیچ گاه جهان از حکیمی که متوغّل در تألّه است خالی نَبُود، و وی شایسته‌تر است به ریاست از حکیمی که تنها متوغّل در بحث است. زیرا صاحب مقام خلافت را بایسته است که امور و حقایق را بلاواسطه از مصدر جلال گیرد. و البتّه مراد من از این ریاست، ریاست از راه چیرگی (: تغلّب) نَبُوَد. بلکه گاه باشد که امام متألّه در ظاهر و مکشوفاً مستولی بُوَد و گاه به طور نهانی و آن همان کسی است که همه وی را قطب خوانند و او راست ریاست تامّه، اگرچه در نهایت گمنامی باشد. و چون ریاست واقعی جهان به دست او افتد، زمان وی بس نورانی و درخشان بُود و هرگاه جهان از تدبیر [حکیمی] الاهی تهی ماند، ظلمتها و تاریکیها [بر عالَم و مردم آن] چیره شود.[۱۳۰]

۳ـ۱۲. بر اساس آنچه آمد، می‌توان گفت که «آیین سیاسی اشراقی»، بیش از هر چیز، بیان باورهای همگانی زمان سهروردی ــ البتّه نزد جریانهای گنوستیک ایرانی / اسلامی ــ است بر پایهٔ حکومت افراد دانا و حکیم، یا در اصطلاح فلسفهٔ سیاسی یونانی همان «فیلسوف / شاه» افلاطونی. چنان که خواهیم دید، به زعم برخی محقّقان، چنین باوری، آن گونه که در فلسفهٔ سیاسی ایرانی / اسلامی مطرح شده، در اصل افلاطونی است. حال آنکه سهروردی ارزشهای نمادین شاهان اساطیری ایرانی را هم به آن پیوند می‌زند؛ چنان که از «کیخسرو» به عنوان نمونهٔ کاملی از حکومت حکیمانهٔ عادلانه یاد می‌کند.[۱۳۱] و امّا هر اندازه که بخواهیم به این دید جنبهٔ نظری بدهیم، جنبهٔ عملی آن مهمتر خواهد بود؛ چون اساس آن، نسبت حکمت و حکومت در وجود حاکم آگاه و دارای صفات پدیدار است. آری، نزد سهروردی، این گونه است منظور داشتن چنان حکیم حاکمی و چنین است اصل بنیادین «آیین سیاسی اشراقی».

۳ـ۱۳. ناگفته نماند که چنین اصلی نزد جریانهای گنوستیک ایرانی / اسلامی، مدّتها

پیش از سهروردی نیز شناخته شده بود؛ بویژه که نظام مدینهٔ فاضلهٔ فارابی بر آن استوار است. فارابی در فصل بیست و ششم کتاب آراء اهل المدینة الفاضلة، هنگامی که طرح هرمی جامعه، یعنی نقطهٔ جدایی آموزه‌اش از نظریّهٔ افلاطون را به دست می‌دهد، بر آن است که قاعدهٔ جامعه را بیسوادان تشکیل می‌دهند و علما بالای ایشانند؛ هر که عالمتر است بالاتر است. او با طرح نسبت معکوس میزان علم اشخاص و تعداد آنها، جامعه را هرمی می‌داند که عالمترین مردم در رأس آن بوده و از آنجاکه وی با عقل فعّال در پیوند است، انسان کامل، فیلسوف / شاه، رسول و امام جامعه اوست.[۱۳۲] شماری از محقّقان تاریخ فلسفهٔ اسلامی، سرچشمهٔ این سخنان فارابی را در رساله جمهوری افلاطون باز جسته‌اند؛[۱۳۳] چنان که یکی از مهمترین موّرخان فلسفهٔ سیاسی کلاسیک، لئو اشتراوس، در مورد فارابی، و به ناگزیر دربارهٔ اساس فلسفهٔ سیاسی اسلامی، ضمن بیان نقش بنیادی حکومت حکیم دانا، نوشته است:

> فارابی چنان تحت تأثیر کتاب جمهوری افلاطون قرار گرفته بود که طرح نوین ساختمان فلسفه را بر مبنای چارچوبی سیاسی بیان‌کرد.[۱۳۴]

۳ـ۱۴. به نظر می‌رسد که رأی لئو اشتراوس در این باره، آن گونه که او بر آن اصرار می‌ورزد، نمی‌تواند قطعی به نظر برسد؛ چه، امروزه بر پایهٔ پژوهشهای ارزشمند دکتر علی نقی منزوی و یوزف فان اس و هاینتس دایبر، می‌دانیم که فارابی به دنبال راه ابن‌مقفّع، ابن‌راوندی، ایرانشهری، و محمّد بن زکریای رازی، وارث فلسفهٔ ایران ساسانی است که پایه‌های اندیشه‌های متفکرانش بر اصول اشراقی تدریس شده در مدارس خوزستان و کردستان، در دانشگاه‌های جندی‌شاپور، سورا، حران و نصیبین استوار بوده و پس از ترجمهٔ اثولوجیا و دیگر آثار نوافلاطونی، با اندیشه‌های اسکندرانی نیز پیوندی جدید می‌یابد. فارابی در چنین شرایط اجتماعی و عقلانی‌یی، ایده‌های اشراقی و آموزه‌های سیاسی / مذهبی خود راکه پروردهٔ محیط خراسان، سرزمین اسلام گنوستیکی و سامانیان اسماعیلی‌گرا، وارثان چند سده اندیشهٔ گنوستیک بود، در کتاب آراء اهل المدینة الفاضلة و چند رسالهٔ دیگر مطرح کرد، ولی در اثر گذشت زمان، و در پی نزدیک شدن گنوستیسیسم و سنّی‌گرایی به یکدیگر زیر فشار خلفا، ایده‌های فارابی بیش از پیشینیان یاد شده‌اش، در پوستهٔ ضخیم سنّی‌نمایی پوشیده شد. او افکار شیعی ایرانی خود را برای احتراز از سرنوشت گذشتگان مطرودش و برای کسب مصونیّت مذهبی در گفتمان مذهب سنّی حاکم در بغداد، به ارسطو نسبت داد. برای مثال، او نظریّهٔ

«قطب» یا امام خانه‌نشین شده را که یک ایدهٔ شیعی است و گویا به ۲۵ سال خانه نشینی علی (ع) اشاره دارد، به فلسفهٔ یونانی نسبت داده، می‌افزاید که این مسأله مورد اتّفاق نظر افلاطون و ارسطو بوده است.[۱۳۵]

۳ـ۱۵. ایجاد «مدینهٔ فاضله» مدّتها پیش از فارابی نیز، آرزوی جریانهای گنوستیک تندرو، و بویژه اسماعیلیان بود؛ و پس از او نیز نزد این جریانها پی گرفته شد. چنان که در رسائل اخوان‌الصفا از آن به «مدینهٔ روحانی» یاد شده و شرایط آن را در فصلهای یکم و دوم از رسالهٔ چهل و هفتم در علوم ناموسی (: قانونی) بازمی‌یابیم.[۱۳۶] فارابی نیز نام رسالهٔ خود و بسیاری از اصطلاحات آن را از چنین جریانهای گنوستیکی گرفته، کتاب آراء اهل المدینة الفاضلة را بر ۳۷ بخش تقسیم کرد که ۲۵ بخش آن دربارهٔ ایده‌های گنوستیک و فلسفهٔ اشراق اوست و تنها دوازده بخش پایانی کتاب را به آموزه‌های سیاسی / مذهبی خود اختصاص داد؛ آموزه‌هایی که ادامهٔ منطقی نظام فلسفی او به شمار می‌روند. فارابی دربارهٔ دوازده بخش سیاسی کتاب آراء اهل المدینة الفاضلة، در کتاب دیگر خود به نام السیاسة المدنیّة با تفصیلی بیشتر سخن می‌گوید.[۱۳۷]

۳ـ۱۶. باری، سهروردی مبنای حکومت مطلوب خویش را «امر اللّه» می‌داند و بر آن است که «امر اللّه» از راه الهام به حاکم حکیم می‌رسد. در ساختمان نوینی که سهروردی بر اصول افلاطونی و علم المعرفت اشراقی گنوستیسیسم ایرانی / اسلامی استوار کرده، معرفت خاصّ فرایند اشراق است که به «حکومت اشراقی» می‌انجامد؛ و تنها رسیده به چنین حکومتی، حکیمی حاکم تواند بود و مردم در پرتو سیاست او در راه عدالت و تحصیل سعادت گام توانند برداشت. «حکیم متألّه» سهروردی، فرد فاضل و دانایی است که به نهایت کمال حکمت ذوقیّه و بحثیّه را در خویش جمع دارد؛ کسی که آن دو نوع حکمت را در وجود خود به منتهای هماهنگی رسانیده و از حکمتی برخوردار است که او را چونان سیاستمداری عادل برمی‌سازد و توانایی اجرای «امر اللّه» در مدینه را به وی می‌بخشد. به زعم سهروردی، چنین کسانی، یعنی «حکمای متألّه»[۱۳۸] در عصر خود، رؤسای کامل توانند بود و با بودن سیاست حکومت در دست آنها، آن دوره از زمان «نورانی» خواهد بود.[۱۳۹]

۳ـ۱۷. امّا طنز تلخی نیز وجود دارد؛ و آن اینکه حکیم نوراندیش ما در فرجام به انکار و اصرار اهل غسق (: فقیهان حنبلی حلب) کشته می‌شود و به اتّهام کفر و الحاد؛ درحالی که اندکی بعد شمس تبریزی به حمایت از او می‌نویسد: «آن شهاب را آشکارا

کافر می‌گفتند ــ آن سگان ــ گفتم حاشا، شهاب کافر چون باشد»[۱۴۰] و تا آنجا پیش می‌رود که بر اسد الدّین متکلّم برای به زشتی یاد کردنش از سهروردی می‌تازد و او را «بی‌انصاف» می‌خواند.[۱۴۱]

۴. قتل سهروردی و آیین سیاسی اشراقی

۴ـ۱. بنا بر گزارشهای موجود، در سال ۵۸۷ هجری به فرمان سلطان صلاح الدّین ایّوبی، شهاب‌الدّین یحیی سهروردی، این مجدّد راستین حکمت در ایران راکه در سال ۵۴۹ هجری در قریهٔ سهرورد، از توابع زنجان، به دنیا آمد، فقه و کلام و حکمت را در مراغه و اصفهان و ماردین بیاموخت، و مدّتی در خدمت پادشاهانی از سلاجقهٔ روم بود، در حلب، شهری در سوریه، بکشتند.[۱۴۲]

۴ـ۲. دستور قتل سهروردی در نامه‌ای از صلاح الدّین به پسرش ملک ظاهر غازی، حاکم حلب، صادر شد. امّا حاکم که با شیخ انس گرفته و او را در دربار خود جای داده بود، از کشتنش سر باز زد. پس، صلاح الدّین در نامه‌ای دیگر به پسرش، تأکید کرد که اگر سهروردی را نکشد، حکومت حلب را از او خواهد گرفت؛ و سرانجام، روایت می‌کنند که ملک ظاهر، حاکم حلب باقی ماند.[۱۴۳]

۴ـ۳. اگر چه مراجعه به متن‌های تاریخی، دلایل کلّی «معمولی» و «یکسانی» مانند فساد در دین، اتّهام الحاد و شهرت به زندقه را به عنوان دلایل اصلی قتل او پیش رو می‌نهند، امّا چنین می‌نماید که نمی‌توان حضور موارد دیگری را در این ماجرا نادیده انگاشت؛ انگار که آن دلایل کافی نمی‌نمایند؛ و گویا در گزارشهای مانده بر جای از این ماجرا، مطلبی هست که به سکوت برگزار شده است؛ چه، از سویی جزییّات قتل سهروردی به روشنی بیان نمی‌شوند، و از دیگر سو، از بازسازی این رخداد بر مبنای روایت‌های بازمانده، برمی‌آید که قتل او در حلب، کار چندان ساده‌ای هم نبوده است. از این رو، برای راهیابی به اقلیم این سکوت، سر در پی حدسی که سکوت یاد شده را پیامد خواستی مبتنی بر توطئه می‌انگارد، بر آن خواهم بود که نظریّه‌ای پذیرفتنی‌تر دربارهٔ چرایی قتل وی به دست دهم؛ دربارهٔ رخدادی که دیرزمانی است پساپشت پرده‌ای از ابهام، فرو مانده است.

۴ـ۴. پیش از این، دربارهٔ درونمایه‌های اصلی «آیین سیاسی اشراقی» و پس‌زمینه‌های اسماعیلی آن، به تفصیل سخن گفتم. پس، در اینجا رهیافتی را برگزیده‌ام مبتنی بر رجوع

به جزییّات گزارشهای تاریخی دربارهٔ زندگانی و مرگ سهروردی، و آنگاه بررسی احوال دولت ایّوبی در سالهای ۵۷۹ تا ۵۸۷ هجری،[۱۴۴] و سرانجام، نشان دادن پیوستگی آن آیین سیاسی و این اوضاع سیاسی ـ اجتماعی با قتل وی.

۴ـ۵. در تلاش برای دریافتن چرایی قتل سهروردی، از آنجاکه چنین امری تنها از راه بررسی روشمندانهٔ همان متونی ممکن است که چنان مدّعاهایی در این باره دارند، از طرح پرسشهایی ناگزیریم که با عطف نظر به رویدادهای واقع در وضعیّت تاریخی مورد بحث، بتوانند هر چه بیشتر، نکات ناآشکار و پنهان مانده در انگارهٔ غالب برگزارشها را برجسته نمایند. بدین ترتیب، در اینجا گسترهٔ پرسشهای ما چنین است:

۴ـ۶. می‌دانیم که سهروردی در ۵۷۹ هجری وارد حلب می‌شود و بزودی به دربار ملک ظاهر راه می‌یابد و پس از چند سال در ۵۸۷ هجری به قتل می‌رسد. چرا او را در حلب به فرمان سلطان ایّوبی می‌کشند؟ مگر از یک جوان سی و چند سالهٔ اهل حکمت که به روایتی لباس و ظاهرش به «خربندگان» می‌مانسته،[۱۴۵] بیم چه می‌رفته است؟ و اینکه شخص سلطان چرا باید نامه‌ای به خط قاضی القضات خود به پسرش دربارهٔ قتل سهروردی بنویسد،[۱۴۶] در حالی که می‌دانیم سال ۵۸۷ هجری، هنگامهٔ یکی از شدیدترین مراحل جنگهای صلیبی، و نیز همزمان است با ورود ریچارد، پادشاه انگلستان، به عکّا.[۱۴۷] یک سال پیش از این تاریخ هم، سلطان صلاح الدّین در چند شهر سوق الجیشی به جنگ با صلیبیان مشغول بوده و در عین حال، چنین می‌نماید که به رغم برخی مصالحه‌های اوّلیه با نزاریان شام، از دسیسه‌های راشد الدّین سنان، «پیرمرد کوهستان»، که در قلعهٔ مصیاف (: الموت ثانی) می‌زیسته،[۱۴۸] به سختی به ستوه آمده، و بدین‌سان، با مشکلات فراوانی روبه‌رو بوده است. از سوی دیگر، صلاح الدّین در معرض توطئه‌های سیاسی خلفای عبّاسی و حتّی دسیسه‌های بازماندگان فاطمیان در قاهره هم قرار داشته است.[۱۴۹] می‌توان پرسید که چرا صلاح الدّین با این همه گرفتاری و درگیری در جنگ و دفاع از مصر و بیت‌المقدس، باید به مسألهٔ حضور یک جوان صوفی ژنده‌پوش در حلب هم بپردازد؟ تاریخنگاران آن دوران، مطلب قابل توجهی در این باره ذکر نمی‌کنند. امّا، البتّه می‌توان پرسید که گفتار و رفتار یک جوان به ظاهر گوشه‌نشین ـ هر قدر هم که از نظر بحثهای فلسفی و کلامی و فقهی، گفتارش گستاخانه باشد ـ چگونه سبب دخالتهای شخصی سلطانی می‌شود که آن گونه گرفتاریهای مهمّی دارد؟

۴ـ۷. بر پایهٔ برخی قرینه‌ها، می‌توان حدس زد که ماجرای قتل سهروردی، باید پیچیده‌تر از آنی باشد که در ظاهر به نظر می‌آید و چه بسا او درگیر ماجراهایی سیاسی بوده است. اکنون می‌دانیم که ایوبیان از کردان هذبانی‌یی بودند که در نتیجهٔ خدمت در کنار سربازان تُرک سلجوقی، سخت تُرکمَآب شدند.[۱۵۰] پس از تقسیم سلجوقیان به دو گروه ایرانگرا و عربگرا (:گنوستیک و سنّی)، این کردان نیمه گنوستیک / نیمه سنّی به سرکردگی ایّوب و برادرش شیرکوه، در سالهای ۵۳۲ هجری به بعد، به خدمت نور الدّین زنگی بن آق‌سنقر، فرمانروای ترک حلب و موصل درآمدند.[۱۵۱] با برگزیده شدن صلاح الدّین به جانشینی شیرکوه،[۱۵۲] در محرّم سال ۵۶۷ هجری به هنگامی که عاضد، آخرین خلیفهٔ فاطمی، در بستر احتضار افتاد، به فرمان صلاح الدّین خطبه را به نام مستضیی، خلیفهٔ عبّاسی بغداد، خواندند و نکتهٔ قابل توجه آنکه به گفتهٔ ابن‌اثیر، این تغییر به راحتی توسط مردم پذیرفته شد.[۱۵۳] بدین ترتیب، صلاح الدّین با محو آثار حکومت فاطمیان در مصر،[۱۵۴] در حکومت خود، خط‌مشی تعلیماتی و دینی مبتنی بر مذهب اهل سنّت و آموزه‌های پذیرفتهٔ غزالی را در پیش گرفت؛ خط‌مشیی مخالف با هرگونه جریان برخاسته از گنوستیسیسم رفض‌دار، و در عین حال، پذیرای خوب گنوستیسیسم بی‌رفض با آغوشی باز؛ همچنان که توجه به سرانجام متفاوت سهروردی و ابن‌عربی در این دربار از آن خبر می‌دهد.

۴ـ۸. پس، می‌توان حدس زد که صلاح الدّین و قاضی‌القضات وی، تعالیم سیاسی سهروردی به ملک ظاهر را خطرناک دانسته‌اند. پیشتر از نقش اساسی عنصر «حکیم حاکم متألّه» در آموزه‌های سیاسی سهروردی به تفصیل سخن گفتیم. به نظر برخی محقّقان، می‌توان گفت که او چنین نقشی برای ملک ظاهر در نظر گرفته و خودش را بخشندهٔ آن حکمت خاصّ در نظام سیاسی مطلوب خویش می‌دانسته است؛ آن هم با در نظر گرفتن برنامه‌ای برای ایجاد «مدینهٔ فاضله»ای که در آن، شاهزادهٔ جوان نقشی چون «افریدون» و «کیخسرو» داشته باشد؛ «مدینه»ای که «رئیس» آن صاحب فرّه و کرامات است و کارهای خارق‌العادهٔ وی ایجاد هیبت و شوکت می‌کند.[۱۵۵]

۴ـ۹. امّا مورّخان چه می‌گویند؟ بهاء الدّین بن شدّاد، قاضی بیت‌المقدّس و مؤلّف النّوادر السّلطانیّة، زندگینامهٔ بس معروف صلاح الدّین ایّوبی، چه بسا که در قتل سهروردی، عهده‌دار نقشی بسیار مهم امّا مرموز بوده باشد. او که از ندیمان سلطان بوده، می‌توانسته وی را از مقاصد و نتایج سیاسی آموزه‌های سهروردی آگاه کند. ابن‌شدّاد

فردی موصلی است که مدّتها در نظامیّهٔ بغداد، کانون مبارزه علیه جریانهای گنوستیک ایرانی / اسلامی تندرو، تدریس کرده و در سال ۵۸۴ هجری به خدمت صلاح الدّین درآمده و تا مرگ او در سال ۵۸۹ هجری، از نزدیکترین کسانش بوده است؛[۱۵۶] و نیز می‌دانیم که در همین سال به مشاوری ملک ظاهر برگزیده می‌شود و مُصاحب او می‌گردد؛ یعنی بر همان مسندی می‌نشیند که سهروردی تا هنگام مرگش نشسته بوده است.[۱۵۷] آیا چنین نیست که ابن‌شدّاد، بسیار کمتر از آنچه می‌دانسته در کتابش آورده است؟ می‌دانیم که مورّخ نامدار مسلمان، ابن‌خلّکان، در اواخر عمر ابن‌شدّاد نزد وی رفته و وفیات الأعیان ابن‌خلّکان، در شمار مهمترین و قدیمترین منابع زندگانی و قتل سهروردی است. می‌توان گفته‌های ابن‌شدّاد را از منابع اصلی نوشتهٔ ابن‌خلّکان دانست؛ چه، او تنها مورّخی است که از ابن‌شدّاد در این زمینه یاد می‌کند، به النّوادر السّلطانیّة‌اش اشاره می‌نماید و می‌گوید که قاضی حلب، بهاء الدّین، معروف به ابن‌شدّاد، در کتاب خود دربارهٔ زندگانی صلاح الدّین از سهروردی نام برده است.[۱۵۸] ابن‌شدّاد در النّوادر السّلطانیّة، ازسهروردی تحت عنوان «جوانک» (: الشّاب) یاد می‌کند.[۱۵۹] این قسمت از نوشتهٔ ابن‌شدّاد گویای نکته‌های ظریفی است که توجه بدان بایسته می‌نماید:

> صلاح الدّین به دین سخت پایبند بود. به حشر اجساد باور داشت و در فرمانبری از شریعت همواره می‌کوشید. از فلاسفه متنفّر بود و نیز از معطّله و از دهریّون و از هر کسی که با شریعت مخالفت می‌کرد. به پسرش حاکم حلب، الملک الظاهر، فرمان داد که آن جوانک را که سهروردی نام داشت و در حلب به مقامی رسیده بود بکشد. چرا که گفته بودند او با شریعت ضدّیّت کرده و آن را منسوخ دانسته است. پس پسر صلاح الدّین، سهروردی را گرفت و فرمان داد تا او را مصلوب کردند و آنگاه بکشتند.[۱۶۰]

۴ـ۱۰. از نوشتهٔ ابن‌شدّاد، که بی‌گمان برداشت رسمی دولت ایّوبی از سهروردی است،[۱۶۱] چنین برمی‌آید که فیلسوف و حکیم متألّه جوان ما فعالیّتهایی داشته که از طرف کارگزاران دولت ایّوبی نامشروع به حساب آمده و آنها خود را از جانب او در تهدید می‌دیده‌اند. البتّه، برداشت چنین معنایی، آن هنگام ممکن خواهد بود که فعالیّتها و آرای سیاسی سهروردی را در متن جریان گسترده‌تر و افق بازتری از تاریخ اسلام مورد بررسی و ارزیابی قرار دهیم؛ یعنی در متن فعالیّت جریانهای گنوستیک ایرانی / اسلامی

تندرو؛ و بویژه اسماعیلیّه.

۴ـ۱۱. در حوزهٔ اندیشه‌های فلسفی و سیاسی، دیدیم که ظهور و حضور سهروردی را می‌توان واکنش شرق عالم اسلام، نسبت به آرای نظریّه‌پرداز مشروعیّت بخش خلافت عبّاسی، امام محمّد غزالی دانست. از سوی دیگر، در آثار سهروردی می‌توان گونه‌ای گرایش به شعوبیگری را تشخیص داد، بویژه در استناداتش به حکمای فهلوی ایران باستان و در به‌کارگیری اصطلاحات آنها در نوشته‌های خود. اکنون می‌دانیم که پیش از او، بسامد اصطلاحات پهلوی و مانوی را مشخّصاً در آثار اسماعیلیان ایرانی می‌توان بازیافت؛[۱۶۲] هر چند که سهروردی، برخلاف آنها، کاربست صرفاً معرفتی چنین اصطلاحاتی را برنمی‌تابد و برآیندهای سیاسی این اصطلاحات را نیز پی می‌جوید، بویژه با بهره‌گیری از اصطلاح «خورّهٔ کیانی».

۴ـ۱۲. ناگفته پیداست که چنین گرایشی، با منافع دولت ایّوبی در تضاد بوده است؛ دولتی که حامی خلفای عبّاسی بوده و در عین حال تحت نظر آنها قرار داشته و سیاستش را بر پیروی از ایده‌های غزالی در ستایش از خردستیزی و اندیشه‌سوزی و نیز بر مبارزه با جریانهای گنوستیک ایرانی / اسلامی تندروی که با همهٔ توان خود بر ضدّ خلافت عبّاسی فعالیّت می‌کرده‌اند، قرار داده بوده است. و بدیهی است که در نظر داشتن این نکته‌ها، چشم‌انداز دیگری بر علل قتل سهروردی تواند گشود.

۴ـ۱۳. هستند مورّخانی که به سهروردی اموری چون «سحر»، «شعبده» (: شعوذه)، «حیل»، «نیرنج» (: معرّب «نیرنگ») و «سیمیا» نسبت می‌دهند. شهرزوری که خود فیلسوفی اشراقی است، او را «صاحب کرامات» می‌داند.[۱۶۳] ابن‌ابی‌اصیبعة می‌گوید که سهروردی علم سیمیا می‌دانسته و از وی کارهای شگفتی هم در این فنّ دیده شده است.[۱۶۴] شهرزوری این گونه افعال را برآمده از آگاهی سهروردی از اسرار الاهی می‌داند؛[۱۶۵] و شمس‌الدّین محمّد ذهبی، از مورخان سدهٔ هشتم هجری، در کتاب العبر بر آگاهی سهروردی از علوم اوایل تأکید می‌کند و دلیل قتل او را فاسدکردن عقاید پسر سلطان صلاح الدّین ذکر می‌نماید.[۱۶۶] در برخی از نسخه‌های نزهة الأرواح شهرزوری، به عبارتی شگفت برمی‌خوریم که در آن از قول برخی اصحاب و یاران سهروردی می‌گوید که وی را «رسول اللّه» هم نامیده‌اند.[۱۶۷] البتّه، قزوینی در آثار البلاد خویش به نقل از سهروردی آورده که خرق عادات او در مقابل معجزهٔ انبیاء، کاری است ناچیز.[۱۶۸] این سخن، آشکارا اتّهام ادّعای نبوّت توسط سهروردی را به چالش می‌کشد،

هر چند که در فرجام، این مسأله نیز در شمار دلایل قتلش ذکر می‌شود.

۴-۱۴. بدین ترتیب، می‌بینیم که در یک سو، شماری از مورّخان به سهروردی ساحری و شعبده‌گری نسبت می‌دهند، و در سوی دیگر، برخی او را «صاحب کرامات» و «المؤیّد بالملکوت» می‌دانند. چنین طیف وسیعی از داوری را در تاریخ اسلام معمولاً دربارهٔ دگراندیشان و ستیزه‌جویان جریانهای حامی حکومتها بازمی‌یابیم؛[۱۶۹] و توجه به این مسأله نیز دلیل دیگری بر برخورد منافع ایّوبیان و سهروردی تواند بود.

۴-۱۵. بر اساس گزارش مورّخانی چون ابن‌شدّاد، ابن‌ابی‌اصیبعة و ابن خلّکان، می‌دانیم که شیخ وارد حلب می‌شود. در آنجا ابتدا در مدرسهٔ «جلاویّه» و آنگاه در مدرسهٔ «نوریّه» با فقهای حنبلی حلب به بحث می‌پردازد. پس از غلبه بر آنها، شهرتش در شهر می‌پیچد، به دربار ملک ظاهر راه یافته و در زمرهٔ همدمان و مشاوران طراز اوّل او قرار می‌گیرد. پس، فقها که ارادت ملک ظاهر بدو را می‌بینند، به قصد از میان برداشتنش مجلس مناظره‌ای ترتیب می‌دهند که عماد اصفهانی، خلاصه‌ای از آن را در اختیار ما نهاده است.[۱۷۰] به گزارش او، در این مجلس، دو تن از فقهای حلب (: فرزندان جهیل)، با آرای سهروردی دربارهٔ خلقت و ارادهٔ الٰهی از در ستیز برمی‌آیند. پس، از او می‌پرسند که آیا خداوند به برانگیختن پیامبر دیگری پس از رسول اسلام (ص) تواناست؟ سهروردی هم، برآمده از دیدگاه گنوستیک خود مبنی بر خالی نماندن جهان از فیض لایزال خداوندی، پاسخ می‌دهد که باری تعالیٰ هرگاه که اراده نماید، به چنین کاری قادر است. بدین سان، فقها او را مخالف با خاتمیّت رسول اسلام (ص) دانسته، ملحدش می‌نامند و با نسبت دادن سحر و شعبده بدو، در داوری و برخواست خود آنقدر پا می‌فشارند تا سرانجام سلطان صلاح الدّین دستور قتلش را صادر می‌کند. از اینجاست که برخی محقّقان معاصر، مانند ابوریّان، سهروردی را اسماعیلی مذهب دانسته، دلیل قتلش در حلب را در عقاید باطنی‌اش بازجُسته‌اند.[۱۷۱] همچنان که هورتن و عدّه‌ای دیگر، رأی او در امر «امامت» را بر سنّت داعیان اسماعیلی نگریسته‌اند و به عنوان دلیل قتلش ذکر کرده‌اند.[۱۷۲] این در حالی است که ظاهراً در هیچ یک از متون تاریخی، به عقاید باطنی سهروردی تصریح نشده؛[۱۷۳] امّا، آیا اصرار این متون بر مدّعای فقهای حلب مبنی بر ایدهٔ سهروردی در باب «نسخ شریعت» را با واقعهٔ اعلام دعوت قیامت در الموت به سال ۵۵۹ هجری و پیامدهای آن،[۱۷۴] بویژه در شام، نمی‌توان مرتبط دانست؟

۴-۱۶. اکنون به واسطهٔ پژوهشهای متأخّر، می‌دانیم که راشد الدّین سنان، اندکی پس

از ۵۵۹ هجری و در پی رسیدن سفیر حسن دوم از الموت، عقیدهٔ قیامت را اعلام داشت، و برای افتتاح این دور جدید در کیش نزاری، مراسمی شبیه آنچه در ایران اجرا شده بود، برپا داشت. البتّه، به تعبیر درست فرهاد دفتری، به دلیل مورد بحث قرار نگرفتن روایت شامی دعوت قیامت در آثار اسماعیلی و غیر اسماعیلی موجود، مشخّصات ویژهٔ این نحوهٔ تعلیم بر ما ناشناخته است؛ هرچند که تأکید نوشته‌های بعدی نزاری در این زمینه هم، نه بر مقام امام حاضر و تجلّی حقیقت مکشوف در او، بلکه بر خودشناسی و خودکاوی به عنوان گامهای اساسی در راه معرفت الهی متمرکز است.[۱۷۵]

۴ـ۱۷. ناگفته نماند که در برخی منابع، از ستایش و احترام سنان، همچون یک امام، توسط شماری از پیروانش یاد شده است؛[۱۷۶] و حتّی در ادبیّات عامیانهٔ نزاریان شام در دوره‌های بعد، او را به عنوان یکی از اولیای الهی یاد کرده، مقام و مرتبه‌اش را بسیار بالاتر از مرتبهٔ هر نمایندهٔ امامی دانسته‌اند.[۱۷۷] مصطفی غالب نیز، گویا با توجه به چنین پس زمینه‌ای است که از روابط نزدیک سهروردی و سنان سخن گفته و شیخ اشراق را همچون یکی از داعیان راشد الدّین برنموده و حتّی قتلش را در این ارتباط بررسیده است؛[۱۷۸] البتّه، بی آنکه دربارهٔ مدّعایش سندی به دست دهد.

۴ـ۱۸. این مدّعا، به هرحال، هیچ محمل و مستندی برای اثبات ندارد. در عین‌حال، نباید از یاد برد که نزاریان شام و ایّوبیان، به رغم دشمنی‌ها و ستیزهای اوّلیه،[۱۷۹] پس از ۵۷۲ هجری با یکدیگر مصالحه کردند و حتّی از تبانی آنها با یکدیگر در انجام برخی فعالیّتها یاد شده است؛[۱۸۰] بویژه که در این دوران، روابط میان سنان و حکمرانان زنگی حلب رو به وخامت نهاده بود؛ و در این جریان، فدائیان نزاری شام، به اقدامات چندی در حلب دست یازیدند؛ اقداماتی که در عین حال، منافع دولت ایّوبی را نیز در تضعیف حکمرانان زنگی این دیار می‌نواخت؛ و از آن جمله‌اند ترور شهاب الدّین بن عجمی ــ وزیر صاحب نفوذ الملک الصالح ــ در مسجد اعظم حلب به سال ۵۷۲ هجری،[۱۸۱] و به آتش کشیدن بازار شهر حلب در ۵۷۵ هجری در پی تسخیر قلعهٔ هَجیره توسط الملک الصالح.[۱۸۲]

۴ـ۱۹. پیشتر، در بند «۴ ـ ۱۵»، از احتمال رابطهٔ قتل سهروردی با واقعهٔ اعلام دعوت قیامت سخن گفتیم. در واقع، باید بدانیم که دعوت قیامت سالها پیش از ورود سهروردی به ناحیهٔ شام اعلام شد؛[۱۸۳] با این حال، به رغم آنکه شکل الموتی این رخداد در میان مورّخان سنّی مذهبی چون ابن‌اثیر بازتابی نیافت و تنها پس از فتح الموت توسط

مغولان بود که جوینی و هم‌اندیشان بعدی‌اش به اسناد نزاری دست یافتند و از این ماجرا آگاه شدند،[۱۸۴] امّا شکل شامی آن به واسطهٔ کج‌اندیشی‌های شماری از نزاریان جبل سُمّاق، در حدود سال ۵۷۲ هجری، در قالب اباحیگری مطرح شد؛ تا آنجا که راشد الدّین سنان با اعلام برائت از اعمال و رفتار این گروه که خود را «صُفاة» (: پاکان) می‌خواندند، شخصاً به مبارزه با آنها پرداخت و با کشتار ایشان و خاتمه دادن به فعالیّتهای اباحی‌شان، از دخالت زنگیان حلب در این ماجرا جلوگیری کرد.[۱۸۵] بدین ترتیب، مسألهٔ «نسخ شریعت» توسط اسماعیلیان که از مدّتها پیش از اعلام دعوت قیامت نیز در شمار اتّهامهای آنان بود، به شکلی علنی برای اهل سنّت ساکن در سوریهٔ آن هنگام شناخته شد.

۴-۲۰. سهروردی نیز در چنین فضایی به حلب وارد شد؛ به شهری که در آن هنگام از دست حکمرانان زنگی در آمده، تحت سلطهٔ ایّوبیان بود. بنا به نقل منابع، عدّه‌ای اهل شمشیر و قلم هم همراهش بودند. پس او، در چنین احوالی، عقاید «تازه» و «ناساز»ی را بیان کرد که قاضی الفاضل (: قاضی القضاتِ صلاح الدّین) و ابن‌شدّاد و فقهای حنبلی حلب، آنها را خطرناک دانستند؛ و این به واقع امر، بسیار نزدیک می‌نماید؛ و در فرجام، چنان که شهرزوری نیز نقل کرده، بدو تهمت زندقه و دعوی نبوّت زدند:

> سبب کشته شدن او، چنانچه به دست ما رسیده است، این است که او چون از روم برآمد، و به حلب رسید، و به حسب اتّفاق میان او و ملک ظاهر بن صلاح الدّین یوسف که صاحب مصر و یمن و شام بود ملاقات افتاد، و ملک شیخ را دوست می‌داشت و معتقد بود، و علمای حلب بر شیخ جمع آمدند، و کلام و کلمات ازو می‌شنیدند، و او در بحثها تصریح می‌کرد به عقاید حکما و تصویب آنها و تزییف آرای مخالف حکما، و در آن باب مناظره می‌کرد، و الزام می‌داد، و اسکات ایشان می‌گردانید در مجالس و درین هنگام به قوّت روح‌القدس عجایب بسیار اظهار می‌ساخت، و علاوهٔ کینهٔ ایشان می‌شد. پس آن جماعت بر تکفیر و کشتن او اجتماع کردند. چیزهای بزرگ به او نسبت دادند، چنانچه گفتند: او دعوی نبوّت می‌کند، و حال آنکه او بری بود از این دعوی. حقّ، سبحانه و تعالیٰ، حاسدان را زیانکار و بد روزگار سازد.
>
> سلطان را بر قتل او تحریک کردند. او [ملک ظاهر] اباکرد. آنچه

نوشتند به پدر او، صلاح الدّین، این بود که:
«اگر این مرد می‌ماند دین و دنیا را بر شما می‌شوراند و فاسد می‌گرداند».
صلاح الدّین به پسر خود نوشت باید که او را بکشی. او نکشت. مرتبهٔ دیگر نوشت و تهدید بر آن اضافه نمود که اگر او را نکشی حکومت حلب را از تو بازمی‌گیرم...
... چون شیخ را این حکم محقّق گشت و حال را برین منوال دید، گفت مرا در خانه محبوس سازید و طعام و شراب مدهید تا آنکه به اللّه، که مبدأ کل است، واصل شوم.[۱۸۶]

۴ـ۲۱. چنان که می‌بینیم، شهرزوری از سویی اشاره کرده بر «تصریح به عقاید حکما و تصویب آنها» و نیز «تزییف آراء مخالف حکما» توسط سهروردی به هنگام مناظره‌اش با فقهای حنبلی حلب، و از سوی دیگر، از اتّهام دعوی نبوّت او سخن می‌گوید؛[۱۸۷] ما نیز بر این سخنان تأکید می‌کنیم و آنها را در مناسبت با آموزه‌های سیاسی شیخ اشراق و در تلاش او برای پاسخگویی به غزالی می‌دانیم؛ آموزه‌هایی چنان تهدیدآمیز و تلاشی چنان فتنه‌انگیز که سهروردی را از دربار ایّوبی به دربار سلجوقیان روم راندند؛ و سرانجام درگرماگرم این فعالیّتها و رفت و آمدها، قتلش را فرجام دادند.

۴ـ۲۲. سلجوقیان روم، به عنوان حکمرانان آسیای صغیر، ترکانی بودند ایران‌گرا و سخت شیفتهٔ شاهنامه و ادب پارسی.[۱۸۸] از این حکمرانان سلجوقی، نخست از رکن الدّین سلیمان باید یاد کرد که در اواخر عمر پدرش عزّ الدّین قلج ارسلان، در میانهٔ دههٔ نهم سدهٔ ششم هجری، حکمرانی توقات را فراچنگ آورد. او را از علاقه‌مندان خاصّ فلسفه و فلاسفه دانسته‌اند؛[۱۸۹] همچنان که مذهبش را مذهب فلاسفه خوانده‌اند؛ چرا که به اهل فلسفه مأوی می‌داده و احسانش بر آنها فراوان بوده؛[۱۹۰] هرچند که در پنهان کردن عقاید خود می‌کوشیده است. همچنین، عماد الدّین ابوبکر، پادشاه ارتقی در خرت پرت (: حصن زیاد) را باید در نظر داشت که در شمار دوستداران حکمت بوده است؛ و سرانجام، یادکردِ کمال الدّین کامیار از بزرگان و امیران دولت سلجوقی و مشاور علاءالدّین کیقباد (حک: ۶۱۷ ـ ۶۳۴ ق) بایسته است که شاگرد سهروردی بوده باشد؛ چه، نقل شده که نزد او فلسفه می‌خوانده و آوازهٔ دانشش به گوش بسیاری رسیده بوده است.[۱۹۱]

۴ـ۲۳. البتّه، از چشم‌انداز این بحث، اهمیّت این حکمرانان سلجوقی، به همنشینی

سهروردی با آنها بازمی‌گردد. پیشتر آوردیم که ملک ظاهر ایّوبی در حلب شیخ اشراق را چنان که شایستهٔ او بوده، می‌نواخته و این بر علمای حنبلی و ظاهربین شهر سخت گران می‌آمده؛ بویژه که او در مناظره با آنها تصریح می‌کرده «به عقاید حکما و تصویب آنها»، و «تزییف آراء مخالف حکما» را وجه همّت خود قرار داده بوده است.

۴-۲۴. دفاع از حکما! آن هم در حالی که فضای فرهنگی جهان اسلام در سدهٔ ششم هجری، به طور کلّی نسبت به فلاسفه نظر خوشی نداشته است؛ چنان که در آثار کلامی، عرفانی و حتّی تاریخی این عصر، فلسفه «جهل و بلایی افتاده به جان اسلام» و فلاسفه «احمق و گمراه و مخنّث» خوانده شده، مطالعهٔ آثار فلسفی «جرم محض» دانسته می‌شده است.[۱۹۲]

۴-۲۵. آشکار است که چنین فضایی، عرصهٔ فعالیّت را بر سهروردی سخت می‌فشرده و جان او را سخت می‌فسرده است؛ چنان که در کتاب المشارع و المطارحات، نگاشته در سنّ سی سالگی‌اش، از نیافتن شخصی آشنا و مؤمن به علوم شریفه، شکوه می‌کند؛[۱۹۳] و بسا که از جمله انگیزه‌های سفرش به سوریه، نزدیک شدن به مراکز فلاسفهٔ خسروانی بوده باشد؛ چنان که در طول سالهای ۵۷۹ تا ۵۸۲ هجری، در آثاری چون المشارع و المطارحات، حکمة الاشراق و کلمة التّصوّف، خود را پیرو آنها و آموزه‌هایشان را بازماندهٔ فلسفهٔ ایران ساسانی اعلام می‌کند؛[۱۹۴] فلسفه‌ای با ریشه‌ای عمیق در آموزه‌های مهری، آناهیدی، زروانی، مانوی و آیین زرتشتی متأخّر، که در دوران اسلامی، باز نمود آرایشان را نه تنها در آموزه‌های اسماعیلی و صوفیان ماوراءالنهّری، بلکه نزد فرقه‌هایی چون ازدائیان و اهل حقّ نیز می‌توان یافت.

۴-۲۶. به رغم این اوضاع، شهرت فراچنگ آمدهٔ شیخ پس از تألیف رسالهٔ حکمة الاشراق، بدو امکان زیستی موقّت در سایهٔ حمایت پادشاهان سلجوقی را ارزانی می‌کند؛ چنان که در فاصلهٔ سالهای ۵۸۴ و ۵۸۵ هجری، با سفر به توقات و خرت‌پرت، برای مدّتی نزد حکمرانان یاد شدهٔ سلجوقی به سر می‌برد؛ و در این اقامتهاست که برای رکن الدّین سلیمان رسالهٔ پرتونامه را می‌نگارد[۱۹۵] و برای عماد الدّین ابوبکر رسالهٔ الواح عمادی را.[۱۹۶]

۴-۲۷. ناگفته نماند که سهروردی از سفرش به دربار این پادشاهان، هدف دیگری را نیز تعقیب می‌کرده است: ترویج آیین سیاسی اشراقی؛ آیینی که برنمودیم صورت ساخته و پرداختهٔ آن، از خلال مقدّمه و مؤخّرهٔ شماری از آثارش بر ما بازنمایانده می‌شود.

۴ـ۲۸. با این حال، دربار این پادشاهان سلجوقی نیز برای او محلّ امنی نمی‌نمایند؛ چراکه رکن الدّین و عماد الدّین، هریک درگیر جنگهای پیگیری بودند؛ و افزون بر این، حتّی دربار آنها نیز در برخورد با فلاسفه فتنه‌انگیز می‌نمود؛ چنان که به گزارش ابن‌اثیر:

> مردی متّهم به زندقه و پیروی از مذهب فلاسفه در خدمت رکن الدّین سلیمان می‌زیست و به وی نزدیک بود. روزی فقیهی پیش او آمد و با او به بحث و مناظره پرداخت. آن مرد همین که برخی از معتقدات فلاسفه را آشکار ساخت، فقیه از جای برخاست و به سوی او رفت و در حضور رکن الدّین او را کتک زد و دشنام داد؛ در حالی که رکن الدّین تماشا می‌کرد و همچنان خاموش بود. پس از رفتن فقیه، آن مرد به رکن الدّین گفت: در حضور تو با من چنین می‌کنند و تو ناراحت نمی‌شوی؟ رکن الدّین جواب داد: اگر من حرفی می‌زدم، همهٔ ما کشته می‌شدیم. چیزی را که تو می‌خواهی، نمی‌توان اظهار کرد. آن مرد که این سخن شنید، از خدمت رکن الدّین کناره گرفت.[۱۹۷]

۴ـ۲۹. ابن‌اثیر از هوّیت این فیلسوف زندیق خبری به دست نمی‌دهد، هر چند که بعید نمی‌نماید او همان شیخ اشراق بوده باشد؛ و به هرحال، چه او را سهروردی بدانیم یا نه، طنز تلخ تاریخ آنکه در فرجام، تقیّهٔ ملک ظاهر در نگه داشتن جانب فقهای حلب است که جان این مجدّد حکمت در شرق عالَم اسلام را به چنان مخاطره‌ای می‌افکند که به قتل او می‌انجامد؛ و در واقع، چنین می‌نماید که انس سهروردی با پادشاهان حکمت پیشهٔ سلجوقی، و شیوهٔ بحثهایش در دربار ایوّبی، برای صلاح الدّین و فقهای دربارش، هشداری دربارهٔ آیین سیاسی او بوده است.[۱۹۸] به همین دلیل هم، چنان که در بند «۴ ـ ۸» آمد، برخی محقّقان معاصر برآنند که سهروردی با پیام خود، آشکارا بر آن بوده که شاهزاده‌ای مانند ملک ظاهر ایّوبی، برای فرمانروایی به عدالت و رییس طبیعی عالَم شدن، می‌بایست با شاگردی نزد حکیمی چون او، از علوم الهی بهره گیرد تا صاحب معرفت و حکمت شود.[۱۹۹]

۴ـ۳۰. پیشتر از نسبت دادن «سحر» و «نیرنج» به سهروردی و از «صاحب البرایا» خواندن او توسط ابن‌خلّکان و شماری دیگر از مورّخان یاد کردیم؛ آن هم با اشاره به کاربست چنین اصطلاحاتی برای دگراندیشان و ستیزه‌جویانِ جریانهایِ حامی حکومتها در تاریخ اسلام. از سوی دیگر، برنمودیم که عدّه‌ای هم از او به «صاحب کرامات» و

«المؤیّد بالملکوت» یاد کرده و از بیان عقاید «تازه» و «ناساز»ش سخن گفته‌اند؛ عقایدی که بسا به هنگام خود، در پادشاهان هم‌عهد شیخ بی‌تأثیر نبوده باشد؛ بویژه که او از فرّهٔ کیانی پادشاهان اساطیری ایران سخن می‌گفته و بر سنّت نزاریان و جریان کلّی گنوستیسیسم ایرانی / اسلامی، برای پادشاهان روزگارش، برخورداری از فرّه و قدرت و عدالت پیشینیان را بایسته می‌دانسته و اعتبار ریاست آنها را در علم‌آموزی‌شان نزد حکمای متألّه باز می‌جُسته است. اگر چنین باشد، باید گفت که چنین پیامی، با پیامدهای سیاسی‌اش، در سرنوشت او مؤثر افتاده و قتل او را فرجام داده؛ و به دیگر سخن، قتل او بسا که پیامد آیین سیاسی‌اش بوده باشد؛ آیینی برآمده از برخورد چالشگرانهٔ او با امام محمّد غزالی؛ چالشی با پس‌زمینه‌ای باطنی و برآیندی فلسفی؛ که همچون فارابی، بازتاب معاد شناخت اسماعیلی را در «زمان نورانی و حکومت الهی» حکمای متألّه یا دانش آموختگانِ ایشان بازمی‌نمایاند.

پی‌نوشتها

۱. سهروردی شاگرد مجد الدّین جیلی بوده که او خود از شاگردان محمّدبن یحیی بن ابی‌منصور نیشابوری (کشتهٔ ۵۴۸ ق در فتنهٔ غز در نیشابور) بوده، و شخص اخیر نیز از شاگردان ممتاز و بنام امام محمّد غزالی بوده است. نک: ابن‌خلّکان، وفیات الاعیان، ج ٦، ص ۲٦۹؛ ج ۴، صص ۲۲۳-۲۲۴ و ۲۵۰.

۲. نک: صمد موحد، سرچشمه‌های حکمت اشراق، صص ۲۱۱ - ۲۱۴. از جملهٔ آخرین پژوهش‌هایی که کتاب مشکوة الانوار غزالی را در زمینه‌ای متفاوت از بحث‌های تاکنون مطرح بررسیده، مقاله‌ای است با عنوان «غزالی و دانش ادیان» از هرمان لندولت که با این مشخّصات منتشر شده است:

H. Landolt, "Ghazālī and Religionswissenschaft", *Asiatische Studien - Etudes Asiatiques*, vol.XLV,1991, pp.19-72.

لندولت با مقایسهٔ مضامین اصلی مشکوة الانوار و دیگر آثار غزالی،کوشیده خاستگاه اصلی این مضامین را در آثار اخوان‌الصفا، ابن‌سینا و اسماعیلیّه برنماید و از شخصیّت پیچیدهٔ این متفکّر ایرانی تصویر متفاوتی ترسیم کند؛ متفکّری که طیف گسترده‌ای از اندیشمندان جهان اسلام، از عین‌القضات همدانی تا امام فخر رازی و فیض کاشانی، به تفسیر آموزه‌هایش همّت گمارده‌اند.

۳. این رساله را هانری کربن همراه با حکمة الاشراق در جلد دوم مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق منتشر کرده است.

۴. مشخّصات کتابشناختی برخی از آثار آنها چنین است:

هانری کربن، تاریخ فلسفهٔ اسلامی، ترجمهٔ جواد طباطبایی، تهران، ۱۳۷۳ش؛ حسین نصر، «مختصری از تاریخ فلسفه در ایران»، معارف اسلامی در جهان معاصر، تهران، ۱۳۷۱ش، صص ۱۵-۴۴ ؛ توشی‌هیکو ایزوتسو، بنیاد حکمت سبزواری، ترجمهٔ جلال الدّین مجتبوی، تهران، ۱۳٦۸ش؛ ماجد فخری، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمهٔ محمّد سعید حنایی کاشانی، تهران، ۱۳۷۲ش.

۵. مشخّصات کتابشناختی این آثار چنین است:

ت.ج.دبور، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمهٔ عباس شوقی، تهران، ۱۳٦۲ش؛ ابراهیم بیّومی مدکور، دربارهٔ فلسفهٔ اسلامی: روش و تطبیق آن، ترجمهٔ عبدالمحمّد آیتی، تهران، ۱۳٦۰ش؛ سعید شیخ، مطالعات تطبیقی در فلسفهٔ اسلامی، ترجمهٔ مصطفی محقّق داماد، تهران، ۱۳٦۹ش؛ حنا الفاخوری و خلیل الجرّ، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمهٔ عبدالمحمّد آیتی، تهران، ۱۳٦۷ش.

6. Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, p.1.

برای نقد این اثر نک: غلامرضا اعوانی، «نقد و معرفی کتاب فلسفهٔ ملاصدرا»، فصلنامهٔ جاویدان خرد، سال سوّم، شمارهٔ دوم، پاییز ۱۳۵۶ش، صص ۸۳ ـ۹۶.

۷. محمّد خوانساری، «موقف غزالی در برابر فلسفه و منطق»، معارف، سال اوّل، شمارهٔ ۳، تهران، آذر ـ اسفند ۱۳۶۳ش، ص ۱۸؛ نیز نک: شهاب الدّین عمر سهروردی، رشف النصائح الایمانیة و کشف فضائح الیونانیة، ترجمهٔ معلّم یزدی، صص ۲۳ و ۳۵ (پی‌نوشت شمارهٔ ۶۰).

۸. در این زمینه نک: محمّد کریمی زنجانی اصل، «درآمدی بر برخی کشاکش‌های معرفتی در ایران نخستین سده‌های اسلامی»، یاد پاینده (یادنامهٔ محمود پاینده لنگرودی)، به کوشش رضا رضازاده لنگرودی، تهران، ۱۳۸۰ش، صص ۵۷۹ ـ ۶۰۸.

۹. شهاب الدّین یحیی سهروردی، «کلمة التصوّف»، سه رساله از شیخ اشراق، ص ۱۱۷.

۱۰. هانری‌کربن، فلسفهٔ ایرانی و فلسفهٔ تطبیقی، ترجمهٔ جواد طباطبایی، ص ۸۷.

۱۱. جواد طباطبایی، «ملاحظاتی دربارهٔ نقّادی کربن از ایرانشناسی»، بررسی مسائل ایرانشناسی، به کوشش علی موسوی گرمارودی، ص ۲۴۴.

۱۲. شهاب الدّین یحیی سهروردی، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، به کوشش هانری کربن، ج ۲، ص ۲۶۲.

۱۳. در نظام فلسفی سهروردی، حکمای متألّه بالاترین گروه فلاسفه‌اند. این حکما به نوشتهٔ یکی از شارحان حکمة الاشراق: «از حکمت و نبوّت نصیب تمام داشته‌اند». نک: محمّد شریف نظام الدّین احمدبن الهروی، انواریّه، به کوشش حسین ضیائی، ص ۷. به نظر ناصرخسرو «متألّه یعنی خدا شونده». نک: جامع الحکمتین، به کوشش هانری کربن و محمّد معین، ص ۹۹؛ و به گفتهٔ ابن‌سینا: «النّبی ... یتمیّز عن سائرالنّاس بتألّهه». نک: سهیل افنان، واژه‌نامهٔ فلسفی، ص ۱۰؛ و به نوشتهٔ شهرزوری: «الحکماء المتألّهین ... کاغاثاذیمون، و هرمس، و انباذقلس، و فیثاغورس، و سقراط و افلاطون». نک: شمس‌الدّین محمّد شهرزوری، شرح حکمة الاشراق، به کوشش حسین ضیائی، ص ۴.

۱۴. کربن به این نکته توجه خاصّی دارد. نک:

Henry Corbin, *OEUVRES PHILOSOPHIQUES ET MYSTIQUES DE SOHRAWARDI*, Tome II, Téhéran, 1993, pp.81-85.

۱۵. شمس‌الدّین محمّد شهرزوری، نزهة الارواح و روضة الافراح، ترجمهٔ مقصودعلی تبریزی، به کوشش محمّدتقی دانش‌پژوه و محمّد سرور مولایی، ص ۴۶۰.

۱۶. ابوحامد محمّد غزالی، تهافت الفلاسفة، به کوشش موریس بویژ، ص ۲۵۴؛ همو، همان، ترجمهٔ

علی‌اصغر حلبی، صص ۳۰۷ ـ ۳۰۸. گفتنی است که غزالی در این کتاب، سه مسألهٔ یاد شده را به تفصیل در مسائل اوّل، سیزدهم و هفدهم بررسیده است.

۱۷. شهاب الدّین یحیی سهروردی، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۲، صص ۸۸ ـ ۸۹.

۱۸. همان، ج ۳، به‌کوشش سیّدحسین نصر، ص ۱۱۵.

۱۹. همان، ص ۸.

۲۰. همان، ج ۲، صص ۱۰۷ ـ ۱۰۸.

۲۱. همان، صص ۲۰۳ ـ ۲۰۸. قابل توجه است که او در اینجا همان اصطلاحات «الروح الحیوانی» (ص ۲۰۶) و «السلطان النوری» (صص ۲۰۷ ـ ۲۰۸) را عیناً به‌کار می‌برد.

۲۲. همان، صص ۲۰۱ ـ ۲۰۳.

۲۳. همان، صص ۱۱۰، ۱۱۷ ـ ۱۲۰.

۲۴. همان، صص ۱۲۶ ـ ۱۲۷.

۲۵. همان، ص ۲۷۰.

۲۶. همان، صص ۱۷۲ ـ ۱۷۳.

۲۷. همان، صص ۱۳۱ ـ ۱۳۲.

۲۸. همان، صص ۱۸۲ ـ ۱۸۳.

۲۹. دربارهٔ دیدگاه فارابی در امر معاد نک: محمّد کریمی زنجانی اصل، «درآمدی بر برخی کشاکش‌های معرفتی...»، یاد پاینده، پیشین، صص ۶۰۱ ـ ۶۰۸.

۳۰. شهاب الدّین یحیی سهروردی، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۲، صص ۲۱۶ ـ ۲۵۷.

۳۱. هانری کربن، روابط حکمت اشراق و فلسفهٔ ایران باستان، ترجمهٔ احمد فردید و عبدالحمید گلشن، ص ۵۷.

۳۲. نک: محمّدتقی دانش‌پژوه، «نیایشنامه‌های سهروردی»، آرام نامه، به‌کوشش مهدی محقّق، ص ۹۵.

۳۳. همان، ص ۸۷.

۳۴. همان، صص ۹۵ ـ ۹۶.

۳۵. جلال الدّین محمّد دوانی، «شواکل الحور فی شرح هیاکل النّور»، ثلاث رسائل، به‌کوشش احمد تویسرکانی، مشهد، ۱۴۱۱ق، ص ۱۱۵.

۳۶. همان، صص ۱۱۵ ـ ۱۱۶.

۳۷. نک: ابوالحسن مسعودی، مروج الذهب و معادن الجوهر ، به‌کوشش باربیه دومنار و پاوه دکورتل، ج ۴ ، صص ۶۱ ـ ۶۴ ؛ همو ، همان، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، ج ۱ ، صص ۵۹۸ ـ ۵۹۹ .

۳۸. غیاث الدّین منصور دشتکی، اشراق هیاکل النّور ، نسخهٔ کتابخانهٔ آستان قدس رضوی به شمارهٔ ۷۶۸ ، مورّخ ۹۴۹ق ، برگ ۸ الف.

۳۹. که کربن از گرایش آنها، به خوانش زرتشتی حکمت اشراقی یاد می‌کند. نک:

H.Corbin, *En Islam iranien: aspects sprituels et philosophiques*, Tome 2, pp.345 ff; Idem, "Azar Kaywan", *Encyclopaedia Iranica,* ed. E. Yarshater, vol.3, London & New York, 1989, pp.183-187.

۴۰. نک:کیخسرو اسفندیار بن آذرکیوان، دبستان مذاهب، به‌کوشش رحیم رضازاده ملک، ج ۱ ، صص ۱۸ ـ ۱۹.

۴۱. ملّا قاسم علی اخگر حیدرآبادی، نهایة الظهور؛ شرح [فارسی] هیاکل النّور، نسخهٔ کتابخانهٔ ملّی به شمارهٔ ۳۵۶۷ ، مورّخ ۱۳۶۵ ق، ص ۱۲۵.

۴۲. نک: جعفر سجادی، شهاب الدّین سهروردی و سیری در فلسفهٔ اشراق، تهران، ۱۳۶۳ش، ص ۱۱۴ . او بدون اشاره به هیچ اثر اسماعیلی، می‌نویسد که منظور اسماعیلیّه از هفت هیکل، ممکن است عناصر اربعه به علاوهٔ موالید ثلاثه باشد. دربارهٔ این نوشتهٔ سجادی باید گفت که در شمار آثار ضعیف و بی‌بنیادی است که در این زمینه منتشر شده‌اند و ارجاع نگارنده به این اثر، صرفاً به قصد برآوردن حقّ تقدّم نگارنده‌اش بوده است. برای نقد این اثر نک: جواد طباطبایی، «شیخ باز مقتول»، نشر دانش، سال پنجم، شمارهٔ ۴ ، ۱۳۶۳ش، صص ۱۰۸ ـ ۱۱۱.

۴۳. از جملهٔ این آثار رسالهٔ امّ الکتاب است که توسط ایوانف در ۱۹۳۶ میلادی در مجلّهٔ *Der Islam* (صص 1-132) همراه با مقدّمه و فهرست‌های چندی منتشر شد. برای اصطلاح «هیکل» در این رساله، برای نمونه بنگرید به صفحات 62 و 66 .

۴۴. برای نمونه نک: جامع الحکمتین، به‌کوشش هانری کربن و محمّد معین، ص ۱۳۲. در اینجا از این بحث می‌شود که «خاصیّت فعل نفس کلّی ایجاد نفس ناطقه است اندر هیکل انسانی».

۴۵. برای نمونه نک: راحة العقل، به‌کوشش محمّد کامل حسین و محمّد مصطفی حلمی، ص ۳۶۴. در بحث از آرای محمّد بن زکریا رازی و اهل تناسخ دربارهٔ جوهری که در هیاکل به حسب اکتساب تردّد دارد.

۴۶. برای یک بحث کلّی دربارهٔ زمان و نظریّهٔ ادواری تاریخ در آموزه‌های اسماعیلی نک:

H.Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis,* trans by R.Manheim & J.W. Morris, pp.30-58; P.E.Walker, "Etrnal Cosmos and the Womb of History: Time in Early Ismaili Thought", *IJMES*, 9 (1978), pp.355-366;

و برای آگاهی از سرچشمه‌های گنوسی آموزه‌های اسماعیلی نک:

H.Halm, *Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismāʿīliyya. Eine studie zur islamischen Gnosis,* ss.120-121; Idem, "The cosmology *of* the Pre-Fatimid Ismaʿīlīyya", *Mediaeval Ismāʿīlī History and Thought*, ed. F. Daftary, pp.75-83.

۴۷. که از روح نباتی و روح حیوانی فرد جداست.

۴۸. گزارش روشنی از این فرایند را در نگاشته‌ای از حسین بن علی بن محمّد بن ولید (م ٦٦٧ ق)، هشتمین داعی طیّبی یمن می‌توان یافت. نک: «المبداء و المعاد»، ایران و یمن یعنی سه رسالهٔ اسماعیلی، به کوشش هانری کربن، متن عربی، صص ۹۹ - ۱۳۰؛ مقدّمهٔ فرانسوی، صص 147-131.

49. H. Landolt, "Khwaja Nasīr al-Dīn Tusī (597/1201 - 627/1274), Ismaʿilism, and Ishraqī Philosophy", *NASIR AL-DIN ṬUSI, Philosophe et Savant du XIIIe Siècle*, Études réuies et présentés par N.POURIAVADY et Z.VESEL, pp.13-18.

۵۰. شهاب الدّین یحیی سهروردی، «پرتونامه»، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳، ص ۷٦.

۵۱. گزارش روشنی از نظام معاد شناخت سجستانی را در این اثر واکر می‌توان یافت:

P.E.Walker, *Abū Yāʿqūb al-Sijistānī: Intellectual Missionary*, London, 1996.

۵۲. قابل تأمّل است که عناصر پنجگانهٔ نور نزد مانی، که در نظام جهان‌شناختی مزدکی به سه عنصر کاهش یافتند، توسط چهار قدرت یاری می‌شدند که خود از سوی هفت وزیر احاطه شده و در درون حلقه‌ای از دوازده وجود روحانی حضور داشتند. نک:

A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhagen, 1944, pp.339-344.

همچنین در قصیدهٔ ابوالهیثم احمد بن حسن جرجانی از معاصران سجستانی نیز از هفت مرتبت عقل صادر از نور اوّل یاد شده که موضوع شرح‌های محمّد بن سرخ نیشابوری و ناصرخسرو قبادیانی بوده است. دربارهٔ این دو شرح و اختلاف آنها در این زمینه، مادلونگ بررسی محقّقانه و روشنگرانه‌ای دارد. نک:

W. Madelung, "Abu Ya‹qub al-Sijistanī and the seven facultis of the Intellect", *Mediaeval Ismāʿīlī History and Thought,* op.cit, pp.85-89.

۵۳. نک: آرتور جفری، واژه‌های دخیل در قرآن مجید، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، ص ۲۶۳ .

۵۴. نک: هانری کربن، فلسفهٔ ایرانی و فلسفهٔ تطبیقی، ترجمهٔ جواد طباطبایی، پیشین، ص ۸۹ .

۵۵. همان.

۵۶. شهاب الدّین یحیی سهروردی، «صفیر سیمرغ»، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳، ص ۳۲۳.

۵۷. خداوندگار نور و نیرنگ.

۵۸. مظهر مجسّم کیان خورّه.

۵۹. در متن فارسی کلمهٔ «غزنی» آمده که با توجه به متن عربی رساله تصحیح شد.

۶۰. شهاب الدّین یحیی سهروردی، «الواح عمادی»، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳، صص ۱۸۶ - ۱۸۷.

۶۱. ابوالقاسم فردوسی، شاهنامه، زیرنظر سعید حمیدیان، ج ۴ ، ص ۱۶.

۶۲. شهاب الدّین یحیی سهروردی، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۲ ، ص ۱۵۷.

۶۳. همان، ج ۳ ، صص ۱۸۷ - ۱۸۸.

۶۴. سهروردی در آغاز رسالهٔ قصة الغربة الغربیة ، بصراحت از ناپدیداری طامّهٔ کبریٰ، این سرچشمهٔ اشراقی هرگونه طلب و تجربهٔ عرفانی در رساله‌های حیّ‌بن یقظان و سلامان و ابسال ابن‌سینا شکوه کرده و بدین‌سان بر آن شده تا با زبانی اسطوره‌ای / شاعرانه، از این تجربهٔ عرفانیِ روی داده در درون، که همانا رویدادی در ژرفای نفس باشد، بیانی بیرونی به دست دهد. نک: مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۲ ، صص ۲۷۵ - ۲۷۶ و پس از آن. گفتنی است که «حکمت مشرقی» سینوی، موضوع بررسیها و جدلهای متعدّدی در میان شرق‌شناسان بوده است. در این زمینه پیش از این به تفصیل سخن گفته‌ام. نک: محمّد کریمی زنجانی اصل، «ابن‌سینا و منطق المشرقیین؛ حکمت مشرقی و خاستگاه اسماعیلی آن»، میراث شهاب (نشریهٔ کتابخانهٔ بزرگ آیت‌اللّه مرعشی نجفی)، سال هفتم، شمارهٔ ۲۵ و ۲۶ ، پاییز و زمستان ۱۳۸۰ش.

۶۵. که کربن او را همانا بیانگر انسان نورانی و آن رویه‌ای از نفس می‌داند که رو به سوی عالم نوری دارد که از آن برخاسته و در آرزوی بازگشت بدان است:

H.Corbin, *Avicenne et le Récit visionnaire,* Paris, 1954, p.235.

برای شرح خلاصهٔ داستان سلامان و ابسال بنگرید به روایت خواجه نصیرالدّین طوسی : الاشارات و

التنبیهات لأبی علی سینا، مع شرح نصیرالدّین طوسی، به کوشش سلیمان دنیا، قاهره، ۱۹۶۸ م، القسم الرابع، صص ۴۷ ـ ۵۸ . برای گزارش فارسی این داستان و مسائل رمزشناختی آن هم نک: تقی‌پور نامداریان، رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی (تحلیلی از داستان‌های عرفانی ـ فلسفی ابن‌سینا و سهروردی)، تهران، ۱۳۶۴ش، صص ۳۷۶ ـ ۳۸۰.

66. H.Corbin, *Avicenne et le Récit visionnaire,* op.cit, p.50.

67. Shihâboddin Yahyâ Sohrawardî, *L'Archange empoureré, Quinze traités et récits mystiques traduis du persan et de l'Arab,* Par Henry Corbin, p.443.

۶۸. شهاب الدّین یحیی سهروردی، «لغت موران»، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳ ، صص ۲۹۸ ـ ۲۹۹ .

۶۹. همو، هیاکل النّور (متن عربی، ترجمهٔ کهن فارسی، شرح فارسی از عهد آل مظفر)، به کوشش محمّد کریمی زنجانی اصل، متن عربی، ص ۸۴ ، ترجمهٔ کهن فارسی، صص ۱۴۱ ـ ۱۴۲ .

۷۰. همو، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳ ، ص ۳۲۴.

۷۱. سهروردی در صفیر سیمرغ این نور را «طوالع و لوایح» نامیده و می‌نویسد:

> اوّل بریدی که از حضرت ربوبیّت رسد بر ارواح طلاب، طوالع و لوایح باشد و آن انواری است که از عالم قدس بر روان سالک اشراق کند و لذیذ باشد و هجوم آن چنان ماند که برق خاطف ناگاه در آید و زود برود.

نک: مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳ ، ص ۳۱۹ . او این مطالب را در رسالهٔ کلمة التّصوف نیز بیان کرده است. نک: سه رساله از شیخ اشراق، به کوشش نجفقلی حبیبی، پیشین، ص ۱۲۴ . در نقل قول یاد شده، «بریدی» را از نسخه بدل ذکر کردیم.

۷۲. سخن سهروردی دربارهٔ این نور، در صفیر سیمرغ، پس از توضیح مقام اوّل (: نور خاطف) چنین است:

> پس چون انوار سرّ به غایت رسد و به تعجیل نگذرد و زمانی دراز بماند، آن را سکینه گویند، و لذّتش تمام‌تر باشد از لذّت لوایح دیگر.

مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳ ، صص ۳۲۱ ـ ۳۲۲ .

۷۳. همان، ج ۱ ، ص ۵۰۱ . شیخ اشراق در ص ۵۰۲ همین رساله، از کیخسرو در کنار افلاطون و هرمس و کیومرث و فریدون، در شمار دست‌یافتگان به مرتبت دیدار نور طامس نام می‌برد.

۷۴. دربارهٔ خوانشهای دوگانهٔ توحید در ایران نخستین سده‌های اسلامی و در باب خاستگاه‌های فرهنگی این خوانشها، پیش از این توضیح داده، دیدگاهم را برنموده‌ام. نک: محمّد کریمی زنجانی اصل، «درآمدی بر برخی کشاکش‌های معرفتی در ایران نخستین سده‌های اسلامی»، یاد پاینده (یادنامهٔ محمود پاینده لنگرودی)، به‌کوشش رضا رضازاده لنگرودی، پیشین، صص ۵۹۰ ـ ۵۹۵ ، بندهای ۱۵ ـ ۱ تا ۲۱ ـ ۱ .

۷۵. ترکیب «بعضی از محقّقان» را سهروردی در آثارش، معمولاً برای غزالی به‌کار می‌گیرد؛ چنان‌که در کتاب التنقیحات فی اصول الفقه (به‌کوشش عیاض بن نامی السّلمی، ریاض، ۱۴۱۸ ق) هم، به رغم آنکه در موارد متعدّدی از کتاب المستصفی امام محمّد بهره گرفته است، از او به نام یاد نکرده و عبارتهایی چون «قال بعض المحققین»، «بعض النّاس» و «امیر المتأخرین» را به‌کار می‌برد.

۷۶. دربارهٔ دیدگاه غزالی در این زمینه نک: مکاتیب فارسی، به‌کوشش عبّاس اقبال، تهران، ۱۳۶۲ش، صص ۱۹ ـ ۲۴. آنچه مسلّم است، سهروردی با آثار غزالی و سنّتی که امام محمّد در آن بالیده بوده، بخوبی آشنا بوده است. و این مسأله از همسانی برخی مثالهای این دو هم برمی‌آید؛ مثالهایی مانند داستان ملاقات مرد ثروتمند با ملک الموت و مهلت خواستن از او در نصیحة الملوک غزالی (به‌کوشش جلال الدّین همایی، تهران، ۱۳۵۱ش، صص ٦٦ ـ ۷۳) یا رسالهٔ فی حالة الطفولیة سهروردی (مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳ ، صص ۲۵۹ ـ ۲٦۰)؛ و تشبیه درک لذّات معنوی به لذّت همبستری و همانند کردن شخص نارسیده به علم ذوقی به عنّین در فرزند نامهٔ غزالی (مکاتیب فارسی، پیشین، ص ۸۴) و رساله‌های فی‌حالة الطفولیة و صفیر سیمرغ (مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳ ، صص ۲٦۳ ، ۳۳۰) و هیاکل النّور سهروردی (پیشین، متن عربی، ص ۱۰۱ ؛ ترجمهٔ کهن فارسی، صص ۱۵۳ ـ ۱۵۴).

۷۷. مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳ ، ص ۳۲۴.

۷۸. همان.

۷۹. همان، ص ۳۲۵.

۸۰. همان.

۸۱. همان .

۸۲. همان ، صص ۳۲۵ ـ ۳۲٦ . گفتنی است که چنین تعبیرهایی را به طور ضمنی در نگاشته‌های غزالی هم می‌توان دید. نک: مکاتیب فارسی، پیشین، صص ۲۲ ـ ۲۳ ؛ احیاء علوم الدّین ، قاهره، ۱۹۳۳ م، کتاب ۳۵، بیان ۲، ج ۴، ص ۲۱۲ ؛ کیمیای سعادت، به‌کوشش احمد آرام، تهران، ۱۳٦۱ ش ، ج ۱، صص ۲۰۷ ـ ۲۰۹، ج ۲، صص ۷۹۹ ـ ۸۰۱ .

83. H.Corbin, *Histoire de la philosophie islamique,* Paris, 1964, Tome I, p.122.

84. *Ibid*, pp.118-124.

کربن از این فرایند به «دیالکتیک توحید» یادکرده و برجسته‌ترین نمایندهٔ این توحید باطنی یا نفی تشبیه و تعطیل را ابویعقوب سجستانی و کشف المحجوب او دانسته است. همچنین نک: کشف المحجوب، به کوشش هانری کربن، صص ۱۴ - ۱۵ .

۸۵. ناصر خسرو قبادیانی، جامع الحکمتین، به کوشش هانری کربن و محمّد معین، پیشین، متن فارسی، ص ۳۷ ، مقدّمهٔ فرانسوی، ص 60 .

۸۶. که برآیند آن را در کتاب مشهور احیاء علوم الدّین می‌توان یافت.

۸۷. چنان‌که در این معنی، در کتاب المشارع و المطارحات می‌نویسد:

فکما انّ السالک اذا لم یکن له قوةٌ بحثیّةٌ هو ناقصٌ، فکذا الباحث اذا لم یکن معه مشاهدةُ آیاتٍ من الملکوت یکون ناقصاً غیرَ معتبرٍ (= پس هرگاه سالک استعداد بحث نداشته باشد ناقص است، همچنان‌که باحث هم در صورت ناتوانی در مشاهدهٔ نشانه‌های ملکوتی، ناقص و غیرمعتبر خواهد بود).

مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۱ ، ص ۳۶۱ .

۸۸. که مایهٔ آرامش قلبی صوفیان است.

۸۹. صاحب کتاب قوت القلوب.

۹۰. که او را «حکیم العرب» و «عالم العرب» می‌خواند.

۹۱. بویژه در فصلهای دوم، سیزدهم و چهاردهم.

۹۲. که در فصل بیستم بدان استناد می‌جوید.

۹۳. بویژه در فصلهای پنجم تا دهم در مباحث مربوط به واجب‌الوجود و صدور کثرت و کیفیّت آن.

۹۴. در فصل بیست و یکم.

۹۵. در فصهای بیست و دوم و بیست و سوم.

۹۶. بنگرید به بندهای ۱۴-۲ تا ۲۳-۲ همین پژوهه.

۹۷. «أدْنَیْتَنی منک حتّي توهَّمْتُ أنّک أنّي».

۹۸. که همانا عبارت باشد از رفع حجابها و اتّحادی عقلی با عالَم علویٰ.

۹۹. نک: برند رادتکه، «حکمت و فلسفه، بحثی در حکمة الاشراق یا حکمة المشرق»، ترجمهٔ مریم مشرّف،

معارف، سال دوازدهم، شمارهٔ ۳۴ و ۳۵، فروردین ـ آبان ۱۳۷۴ش، صص ۱۳۹ ـ ۱۶۰.

۱۰۰. علی نقی منزوی، «غزالی بزرگ»، **خورشید سواران**، به‌کوشش محمود امامی نائینی، صص ۱۲۸-۱۷۲.

۱۰۱. در این زمینه نک: علی نقی منزوی، «اشراق هند و ایرانی و نبوّت اسرائیلی»، **کاوه**، سال نهم، مونیخ، ۱۳۵۰ش، صص ۲۱۸-۲۲۴ ؛ همو، «اشراق در سدهٔ هفتم میلادی»، **همان**، پیشین، صص ۶۱۸-۶۲۶ ؛ فریتیوف شوئون، **شناخت اسلام**، ترجمهٔ سیّد ضیاء الدّین دهشیری، تهران، ۱۳۶۲ش، صص ۱۱۹-۱۴۳؛ محمّد کریمی زنجانی اصل، «درآمدی بر برخی کشاکش‌های معرفتی در ایران نخستین سده‌های اسلامی»، **یاد پاینده**، پیشین، صص ۵۷۹ ـ ۵۸۱ .

۱۰۲. در این زمینه نک: علی نقی منزوی، «معجزه»، **کاوه**، سال دوازدهم، مونیخ، ۱۳۵۳ش، صص ۱۶-۲۵، ۳۲-۴۴ ؛ نیز نک: شهاب الدّین یحیی سهروردی، **مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق**، پیشین، ج ۱، صص ۱۱۱-۱۱۳: «الصوفیة والمجردون من الاسلامیین سلکوا طرایق اهل الحکمة و وصلوا الی ینبوع النّور» (همان، ص ۱۱۳).

۱۰۳. برای تفسیرهای کلاسیک از مفهوم «فرّه» نک: محمّد معین، **مزدیسنا و ادب فارسی**، تهران ۱۳۶۵ش، ج ۱، صص ۴۱۲-۴۲۴ ؛

H. W. Bailey, *Zoroastrian Problems in the Ninth-Century Books*, Oxford, 1971, pp.1-51;

و برای خلاصه‌ای از تفسیرهای متنوع ایران شناسان در این زمینه نک:

Bruno Jacobs, "Das Chvarnah. Zur Stand der Forschung", *Mitteilungen der Deutschen Orient-gesellschaft zu Berlin*, Berlin, 1987, n°119, ss. 215-248;

و برای تفسیری قابل تأمّل از این مفهوم، بویژه در بازیابی بسامد معنایی‌اَش در آثار نگاشته شده در دوران اسلامی تمدّن ایرانی نک: جواد طباطبایی، **خواجه نظام الملک**، صص ۱۳۲ ـ ۱۷۲.

۱۰۴. دربارهٔ اصطلاح «نیرنگ» نک:

M. Boyce, "Padyab and Nerang ; Two Pahlavi terms further considered", *BSOAS*, vol.LIV, Part.2, 1991, pp.281-291.

۱۰۵. گفتنی است که در اندیشهٔ سیاسی ایرانشهری، وزیران و مشاوران هماره از جایگاه ممتازی برخوردار بوده‌اند و استواری شالودهٔ ملک و دولت را به وجود آنان وابسته می‌دانسته‌اند. سخن خواجه نظام الملک طوسی در بخشی از فصل چهل و یکم **سیاستنامه** بخوبی نگرش عمومی سیاست‌پیشگان و سیاسی‌اندیشان

ایرانی را در این زمینه، در سده‌های میانهٔ اسلامی برمی‌نماید، بویژه که او در این بخش به شماری از وزیران و پادشاهانی استناد کرده که پیشتر، کارنامهٔ آنها را به دلیل اختلاف مذهب و شماری دلایل دیگر منفی ارزیابی کرده بوده است. در واقع، خواجه در این باره تا بدانجا حساس است که برای برنمودن نقش و اهمیّت وزیر در ملکداری، نقش خود در قتل عمیدالملک کندری را نیز به سکوت برگزار کرده و از او نیز در این شمار یاد می‌کند: «گفتیم که عمّال و شغل ایشان تعلّق به وزیر دارد و وزیر نیک پادشاه را نیکوسیرت و نیکو نام گرداند و هر پادشاهی که او بزرگ شده است و بر جهانیان فرمان داده است و نام او تا به قیامت به نیکی می‌برند، همه آن بوده‌اند که وزیران نیک داشته‌اند و پیغامبران بزرگ همچنین: سلیمان (ع) چون آصف برخیا داشت و موسی (ع) چون برادرش هارون (ع) و عیسی (ع) چون شمعون و محمّد مصطفی (ص) چون ابوبکر صدیق رضی اللّه عنه. و از پادشاهان بزرگ کیخسرو چون گودرز داشت و منوچهر چون سام و افراسیاب چون پیران ویسه و گشتاسب چون جاماسب و رستم چون زواره و بهرام گور چون خره روز و نوشروان عادل چون بزرجمهر و خلفای عبّاسی چون آل برمک و سامانیان چون بلعمیان و سلطان محمود چون احمد حسن و فخرالدّوله چون صاحب عباد و سلطان طغرل چون ابونصر کندری تا سنّت پیغامبران و سیرت پادشاهان سمر شد. و مانند این بسیار است». نک: خواجه نظام‌الملک، **سیرالملوک**، به کوشش هیوبرت دارک، تهران، ۱۳۵۵ ش، صص ۲۳۳-۲۳۴.

۱۰۶. قابل تأمّل است که سهروردی در آغاز **حکمة الاشراق**، بزرگمهر را در شمار آن دسته از فرزانگان باستانی ایران نهاده که خود را مجدّد فلسفهٔ ایشان می‌داند؛ فلسفه‌ای که گفتیم به زعم او، راز بقای «ایران باطنی» از ورای مختصات تاریخ و جغرافیای ظاهری آن، در تداومش نهفته است. نک: شهاب الدّین یحیی سهروردی، **مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق**، پیشین، ج ۲، صص ۱۰-۱۱. دربارهٔ ابن‌مقفّع و آرای سیاسی و سرانجام او نیز نک: رضارضازاده لنگرودی، «ابن‌مقفّع و ردّیهٔ امام قاسم زیدی»، **هفتاد مقاله** (ارمغان فرهنگی به دکتر غلامحسین صدیقی)، به کوشش یحیی مهدوی و ایرج افشار، تهران، ۱۳۶۹ش، ج ۱، صص ۱۰۱-۱۱۱؛

E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, 1962, pp.68-74.

۱۰۷. شهاب الدّین یحیی سهروردی، **مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق**، پیشین، ج ۲، صص ۱۵۶ - ۱۵۸.

۱۰۸. برای نمونه، در این زمینه نک: محمّد کریمی زنجانی اصل، «فارابی و سجستانی؛ آرمانشهر اسماعیلی و خراسانی‌گری کلامی/ فلسفی»، اندیشهٔ سیاسی ایرانی از حلّاج تا سجستانی ، به کوشش محمّد کریمی، که به عنوان یکی از مجلّدات مجموعهٔ حکمت و سیاست منتشر خواهد شد.

۱۰۹. بنگرید به همان مقاله.

110. H. Ziai, "The Source and Nature of Authourity : A Study of al-Sohrawardī's Illuminationist Political Doctorine", *The Political Aspects of Islamic Philosophy,* ed. C. E. Butterworth, Harvard & Cambridge, 1992, pp.308-309.

۱۱۱. برای همانندی‌های دیگر بنگرید به پی‌نوشت سوم بند ۲۴ ـ ۲ .

۱۱۲. این تأثیر را بویژه با نگریستن در ساختار و فحوای داستانهای رمزگونه و عرفانی او می‌توان دریافت؛که البتّه بحث از آن از حوصلهٔ این پژوهه خارج است و خوانندهٔ علاقه‌مند برای نمونه می‌تواند به رساله‌های **لغت موران** و **عقل سرخ** رجوع کند؛که بویژه در دومی خود را با شکل دگرگون شده‌ای از ماجرای رستم و اسفندیار روبه رو خواهد دید؛که بی شک سهروردی را با **شاهنامهٔ** فردوسی و یا دست‌کم با سنّتی که **شاهنامه** در آن سروده شده، آشنا نشان می‌دهد. برای تأمّلی بجا در نسبت سهروردی و فردوسی نک: باقر پرهام، «تأمّلی در تعبیر سهروردی از سرانجام نبرد اسفندیار با رستم در شاهنامه»، **با نگاه فردوسی** (مبانی نقد خرد سیاسی در ایران)، تهران، ۱۳۷۳ش، صص ۹۱-۱۳۰.

۱۱۳. دربارهٔ منابع حکمت اشراقی از جملهٔ مهمترین آثار موجود به زبان فارسی عبارتند از: هانری کربن، فلسفهٔ ایرانی و فلسفهٔ تطبیقی، ترجمهٔ جواد طباطبایی، پیشین،صص ۸۴ ـ ۹۳ ؛ داریوش شایگان، هانری کربن؛ آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمهٔ باقر پرهام، تهران، ۱۳۷۱ش، صص ۲۰۵ ـ ۲۲۹ ، ۲۸۵ ـ ۳۳۱ ؛ محمّد علی ابوریّان، **مبانی فلسفهٔ اشراق از دیدگاه سهروردی**، ترجمهٔ محمّد علی شیخ، تهران، ۱۳۷۲ش، صص ۷۴-۱۱۳ ؛ صمد موحد، **سرچشمه‌های حکمت اشراق**، پیشین. متأسفانه نگارندهٔ اثر اخیر، با اختیار دیدگاهی که تأکید خود را بر صبغه‌های اشراقی/ عرفانی آموزه‌های سهروردی می‌نهد و به رابطهٔ دیگر وجوه ایدهٔ فلسفی او، بویژه در بخش‌های منطقیّات و الهیّات با این گرایشها توجهی ندارد، برخی از متفکران مورد اشارهٔ ما را از نظر دور داشته است.

۱۱۴. درباره زندگی، آثار و آرای عین القضات همدانی نک: نصرالله پورجوادی، **عین القضاة و استادان او**، تهران، ۱۳۷۴ش؛ علی نقی منزوی، **مقدّمهٔ نامه‌های عین القضات همدانی**، ج ۳، تهران، ۱۳۷۷ش، صص ۲۱-۲۷۴. گفتنی است که عین‌القضات در کتاب **تمهیدات** خود، در موارد چندی از ابن‌سینا به نیکی یاد کرده و نوشته‌های ابوالحسن بیهقی و شمس الدّین محمّد شهرزوری هم، ضمن بازنمود برداشت مثبت او از فلسفه، وی را نه تنها شاگرد احمد غزالی برادر امام محمّد، بلکه شاگرد عمر خیام، فیلسوف نامبردار ایرانی

نیز برنموده‌اند. نک: ابوالحسن ظهیرالدّین علی بیهقی، **تاریخ حکماء الاسلام** (تتمة صوان الحکمة)، به کوشش ممدوح حسن محمّد، قاهره، ۱۹۹۶ م، ص ۱۴۲؛ ناصر الدّین منشی یزدی، **درّة الاخبار و لمعة الانوار** (ترجمهٔ فارسی تتمة صوان الحکمة ابوالحسن بیهقی با برخی اضافات)، به کوشش سیّد محمّد مشکوة، ضمیمهٔ سال پنجم **مجلّهٔ مهر**، تهران، آذرماه ۱۳۱۸ش، صص ۷۳ ـ ۷۴ ؛ شمس الدّین محمّد شهرزوری، **نزهة الارواح و روضة الافراح** (تاریخ الحکماء)، به کوشش خورشید احمد، حیدرآباد، ۱۹۷۶ م، ج ۲، ص ۵۳ ؛ همو، **همان**، ترجمهٔ مقصود علی تبریزی، پیشین، ص ۳۹۷.

۱۱۵. از این تقسیم‌بندی فقط یک بار در کتاب **تلویحات** یاد می‌کند. نک: شهاب الدّین یحیی سهروردی، **مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق**، پیشین، ج ۱، صص ۲ـ۳.

۱۱۶. پیش از سهروردی نیز در آثار متفکران گرانقدری چون ابن‌مقفّع، جابر بن حیّان و اخوان‌الصفا، تلاش در جهت پی‌ریزی ساختار نوین مابعدالطبیعه‌ای را می‌یابیم که بر اصول اشراق زرتشتی / هرمسی / زروانی / میترائیک پیش از اسلام قرار گرفته باشد. دربارهٔ آرای ابن‌مقفّع (۱۰۶ـ۱۴۲ ق) می‌بایست به آن قطعاتی از کتاب **فلسفة النّور** او اشاره کرد که در ردّیهٔ قاسم الرّسی (۱۶۹ـ۲۴۲ ق) آمده است؛ نک: قاسم الرّسی بن ابراهیم طباطبایی اسماعیل الدیباج، **الرّد علی الزّندیق اللّعین ابن‌مقفّع**، به کوشش میکل آنجلو گویدی، رم، ۱۹۲۷ م، صص ۸ ، ۹، ۱۱، ۱۳، ۱۷، ۱۸، ۲۰ و ۲۳. دربارهٔ جابر بن حیّان نیز به اثر مشهور پل کراوس دربارهٔ او و به تصحیح وی از رسائل جابر با این مشخّصات می‌توان رجوع کرد: **مختار رسائل جابر بن حیّان الصوفی**، قاهره، ۱۳۵۴ق، صص ۹۷ـ۱۱۴؛ و بویژه ص ۱۰۴: «و حدّ العلم النّورانی أنه العلم بحقیقة النّور الفائض علی الکلّ»؛

P. Kraus, *Jabir ibn Ḥayyan*, 2 vol, Caire, 1942-43.

اهمیّت کتاب پل کراوس از چشم انداز این بحث، بویژه در مشابهت‌هایی است که او میان **رسائل اخوان‌الصفا** با آثار جابر یافته است، نک: ج 1 ، ص 64 ؛ ج 2 ، صص 99 ، 138-137 ، 150 ، 156 . از **رسائل اخوان‌الصفا** نیز تصحیح‌های متعدّدی منتشر شده و در دست است. با این حال، کهنترین آثاری که از فلسفهٔ نور به طور کامل بر جای مانده و از کتاب‌سوزی‌های خلفاء پس از قتل مؤلّفش جان سالم به در برده، همان آثار سهروردی در سدهٔ ششم هجری است.

۱۱۷. در این باره نک: نصرالله پورجوادی، «شیخ اشراق و تألیف الواح عمادی»، **نامهٔ اقبال**، به کوشش علی آل داود، تهران، ۱۳۷۷ش، صص ۴۵۳ـ۴۶۳ ؛ شهاب الدّین یحیی سهروردی، **هیاکل النّور** (متن عربی، ترجمهٔ کهن فارسی، شرح فارسی از عهد آل مظفر)، به کوشش محمّد کریمی زنجانی اصل، پیشین، مقدّمهٔ

مصحّح، صص ۱۹-۲۲. منظور رکن الدّین سلیمان و عماد الدّین ابوبکر، حکمرانان توقات و خرت پرت (: حصن زیاد) هستند.

۱۱۸. شهاب الدّین یحیی سهروردی، **مجموعهٔ مصنفّات شیخ اشراق**، ج ۳، پیشین، صص ۷۵-۸۱؛ ۱۸۴- ۱۸۸ .

۱۱۹. دربارهٔ **حکمة الاشراق** نک: همان، ج ۲، صص ۲۳۶- ۲۳۹؛ دربارهٔ **تلویحات** نک: همان، ج ۱، صص ۹۶-۹۹؛ دربارهٔ **مشارع و مطارحات** نک: همان، ج ۱، صص ۴۹۳-۴۹۶، ۵۰۰ - ۵۵۰ .

۱۲۰. همان، ج ۳، صص ۷۵-۷۷.

۱۲۱. همو، **هیاکل النوّر**، به کوشش محمّد کریمی، پیشین، صص ۱۰۳ (متن عربی)، ۱۵۵ (ترجمهٔ کهن فارسی).

۱۲۲. همو، «الالواح العمادیّة»، **سه رساله از شیخ اشراق**، پیشین، ص ۷۷ ؛ همو، «الواح عمادی»، **مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق**، پیشین، ج ۳، ص ۱۹۴.

۱۲۳. ابن‌سینا، **التنبیهات و الاشارات**، به‌کوشش محمود شهابی و علی نقی منزوی، تهران، ۱۳۳۹ ش، صص ۱۵۱-۱۷۰؛ همو، **همان**، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، صص ۴۹۳ به بعد. ابن‌سینا در آخرین سطرهای الهیّات شفاء، «امام» را به مثابه انسان کامل و سلطان معنوی جهان معرّفی می‌کند؛ و این ایده به «حکیم متألّه» ذکر شده در مقدّمهٔ **حکمة الاشراق** شباهت بسیار دارد. نک: **الشفاء (الالهیّات)**، به‌کوشش جورج قنواتی و سعید زاید، صص ۴۵۱ - ۴۵۵.

۱۲۴. دربارهٔ چگونگی کاربست آیات قرآنی در آثار سهروردی نک: نجفقلی حبیبی، «آیات قرآنی در توجیه آراء فلسفی از نظر سهروردی»، **مجموعه سخنرانیهای هفتمین کنگرهٔ تحقیقات ایرانی**، به کوشش محمّد رسول دریاگشت، ج ۳، صص ۵۰ - ۷۵.

۱۲۵. بنای فلسفهٔ اشراق بر «علم حضوری» گذارده شده است. سهروردی در مقدّمهٔ **حکمة الاشراق**، با استفاده از اصطلاحاتی مانند «خلوات و منازلات» و در نهایت «مشاهدهٔ اشراقیّه» به مبانی نوین روش فلسفهٔ اشراقی اشاره می‌کند؛ و این بدان معناست که در نظر او، دریافت یا اکتساب اصول اوّلیّهٔ ایدهٔ فلسفی، شامل، امّا نه منحصر به بدیهیّات (: اصل تناقض، اصل طرد شقّ ثالث، اصل تساوی و نفی مضاعف و ...) است. شناخت اوّلیّهٔ انائیّت در حمل ادراک بر موضوع، یعنی تشخیص موضوع مُدرِک و تعمیم آن بر «تویی»، «اویی» و «منی»؛ و نیز علم باری تعالیٰ، «علم حضوری» است و نه «حصولی»، و بلاواسطه است بدون امتداد زمانی، و متحیّز در مکان سه بعدی نیست. نک: شهاب الدّین یحیی سهروردی، **مجموعهٔ مصنّفات شیخ**

اشراق، پیشین، ج ۲، صص ۹-۱۳.

سرچشمه‌های این بحث را نزد ابوالبرکات بغدادی نیز می‌توان یافت. نک: المعتبر، حیدر آباد دکن، ۱۳۵۷ق، ج ۱، صص ۸، ۴۰-۴۶.

۱۲۶. چنان‌که برای مثال، حدیث‌های مسألهٔ «ان الارض لا تخلوا من حجّة»، بیشترین حجم کتاب کافی کلینی را به خود اختصاص داده است.

۱۲۷. وزیر مغربی اسماعیلی، حسین بن علی (۳۷۰- ۴۱۸ ق) هنگامی که پس از قتل پدر و عمو و برادرانش توسط الحاکم بامرالله فاطمی، سرخورده از اسماعیلیان مصر به بغداد و شیعیان دوازده امامی پناه آورد، بر بزرگان این گروه و از جمله سیّد مرتضی اعتراض کرد که چرا با حکومت عبّاسی غیر معصوم همکاری دارند؛ و در پاسخ به او بود که سیّد مرتضی رسالهٔ مسألة فی العمل مع السلطان را نگاشت. نک: شیخ آقا بزرگ تهرانی، الذریعة إلی تصانیف الشیعة، ج ۲۰، ص ۳۹۸؛ سیّد مرتضی، رسائل الشریف المرتضی، به کوشش احمد حسینی و مهدی رجایی، ج ۲، صص ۸۷ - ۹۷؛ محمّد کریمی زنجانی اصل، «فقه سیاسی امامیّه؛ تأمّلی بر نخستین دوران تدوین»، امامیّه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت، صص ۱۰۱ - ۱۰۴؛

W. Madelung, "A Treatise of the Sharif al-Murtaḍa on the Legality of working

for Government", *BSOAS*, vol.XLIII, 1980, pp.18-31.

۱۲۸. دربارهٔ قرمطیان نک: برنارد لویس، تاریخ اسماعیلیان، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران، ۱۳۶۲ ش، صص ۹۷-۱۱۳؛ رضارضازاده لنگرودی، «کتابشناسی تحلیلی جنبش قرمطی»، یادگارنامهٔ فخرایی، تهران، ۱۳۶۳ش، صص ۴۸۵-۵۴۳؛ همو، «جنبش قرمطیان بحرین»، فصلنامهٔ تحقیقات اسلامی، سال دهم، ۱۳۷۵ش، ص ۱۱- ۵۸؛

W. Madelung, "The Fatimid and the Qarmatis of Baḥrayn", *Mediaeval Ismāʿīlī History and Thought*, op.cit, pp.21-73.

۱۲۹. دربارهٔ ایدهٔ «سلطنت اسلامی» نک: داود فیرحی، قدرت، دانش و مشروعیّت در اسلام، تهران، ۱۳۷۸ش، صص ۱۹۹-۲۱۴.

۱۳۰. شهاب الدّین یحیی سهروردی، حکمة الاشراق، ترجمهٔ سیّد جعفر سجادی، تهران، ۱۳۵۷ش، صص ۱۹-۲۱.

۱۳۱. همو، «الالواح العمادیة»، سه رساله از شیخ اشراق، پیشین، صص ۷۰-۷۱ ؛ همو، «الواح عمادی» ، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۳، صص ۱۸۶- ۱۸۸ .

۱۳۲. ابونصر فارابی، آراء اهل المدینة الفاضلة، به‌کوشش البیری نصری نادر، بیروت، ۱۹۹۱ م، صص ۱۱۷-۱۱۹.

133. E. I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, op.cit, pp.126-128; M. Galston, *Politic sand Exellence, The Political Philosophy of Alfarabi*, Princeton, 1990, pp.146-147.

134. L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Glenco, 1952, p.9.

۱۳۵. ابونصر فارابی، کتاب تحصیل السّعادة، به‌کوشش جعفرآل یاسین، بیروت، ۱۴۰۱ق، صص ۹۶-۹۷.

۱۳۶. رسائل اخوان‌الصفاء و خلان الوفاء، با مقدّمهٔ بطرس البستانی، قم، ۱۴۰۵ق، ج ۴،صص ۱۲۵-۱۲۶.

۱۳۷. دربارهٔ مدینه‌های مورد بحث فارابی و چگونگی تأثیر آموزه‌های سیاسی مکتب‌های فلسفی مختلف، بویژه افلاطون و ارسطو و اسماعیلیان و امامیان بر او، برخی منابع مورد مراجعهٔ من عبارت بوده‌اند از : علی نقی منزوی، «بنیادهای مذهبی حکومت در ایران ساسانی»، ماهنامهٔ چیستا، سال سوّم، شمارهٔ اوّل، شهریور ۱۳۶۴ش، صص ۵ -۱۳ (منتشر شده با امضای مستعار علی کوشا)؛

Fauzi M. Najjar, "Al-Farabi's Political Philosophy and Shiism", *Studia Islamica,* vol.XIV, pp.57-72; H. Enayat, "Plato Versus Aristotle in Farabi's Political Thought", *Essays on Farabi*, Edited by I. Afshar, pp.64-72; H.Daiber, "The Ismaili Background of Farabi's Political Philosophy: Abu Ḥatim al-Razī as a Forerunner of Farabī", *Gottes ist der Orient, Gottes ist der Okzident. Festschrift für Abdoljavad Falaturi zum 65.Geburtstag*, ed. U.Tworuschka, pp.143-150.

۱۳۸. دربارهٔ حکمای متألّه بنگرید به پی‌نوشت ۲ بند «۵ - ۲.».

۱۳۹. شهاب الدّین یحیی سهروردی، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۲، صص ۱۱-۱۳؛ همو، حکمة الاشراق، ترجمهٔ سیّد جعفر سجادی، پیشین، صص ۱۹-۲۱. هروی، صاحب انواریّه در شرح حکمة الاشراق هم دو نوع حکومت حقّه را مشخّص می‌کند: حکومت ظاهر مانند حکومت انبیاء و برخی پادشاهان مانند اسکندر و کیخسرو، و دیگر حکومت باطن، مانند حکومت اقطاب و ابدال، نک: محمّد

شریف الهروی، انواریّه، پیشین، ص ۱۴.

۱۴۰. مقالات شمس ، به‌کوشش محمّد علی موحّد، تهران، ۱۳۶۹ش، ص ۲۷۵ .

۱۴۱. همان، ص ۲۹۷.

۱۴۲. منابع اصلی تاریخ حیات سهروردی عبارتند از:

ابن ابی اصیبعة، عیون الانباء فی‌طبقات الاطباء، به‌کوشش آگوست مولر، قاهره، ۱۸۸۴ م، ج ۲، صص ۱۶۷-۱۷۲؛ همو، همان، به‌کوشش نزار رضا، بیروت، ۱۹۶۸ م، صص ۶۴۱-۶۴۶ ؛ ابن تغری بردی، النجوم الزاهرة فی ملوک المصر و القاهرة، قاهره، بی‌تا، ج ۵-۶ ، صص ۱۱۴-۱۱۵؛ ابن حجر عسقلانی، لسان المیزان، بیروت، ۱۳۹۰ ق، ج ۳، صص ۱۵۶- ۱۵۸؛ ابن‌خلّکان، وفیات الأعیان، به‌کوشش احسان عبّاس، پیشین، ج ۶، صص ۲۶۸-۲۷۴؛ ابن شدّاد، النّوادر السلطانیّة و المحاسن الیوسفیّة، به‌کوشش جمال الدّین السیّال، قاهره، ۱۹۶۴ م، صص ۳۱-۳۲، ۷ ؛ عماد الدّین الاصفهانی، «البستان الجامع لجمیع تواریخ أهل الزمان»، به‌کوشش کلود کاهن، در:

"Une chronique syrienne de VI°/XII° Siécl", *BEO*, vol. VII-VIII (1937-38), pp. 150-151;

ابن عماد حنبلی، شذرات الذهب فی‌اخبار من ذهب، قاهره، ۱۳۵۰ق، ج ۴، ص ۲۹۰؛ ابن قفطی، تاریخ الحکماء، به‌کوشش یولیوس لیپرت، لایپزیک، ۱۹۰۳ م، ص ۲۹۰؛ همو، همان، ترجمهٔ فارسی از سدهٔ یازدهم هجری، به‌کوشش بهین دارایی، تهران، ۱۳۴۸ ش، ص ۳۹۵ ؛ ابن کثیر، البدایة و النهایة، بیروت، ۱۴۱۱ق، ج ۱۳-۱۴، صص ۵ - ۶ ؛ شمس الدّین محمّد الذهبی، العبر فی خبر من غبر، به‌کوشش صلاح الدّین المنجد و فؤاد السیّد، کویت، ۱۹۶۳ م، ج ۴، صص ۲۶۳- ۲۶۵؛ شمس‌الدّین محمّد شهرزوری، نزهة الأرواح و روضة الافراح (تاریخ الحکماء)، به‌کوشش خورشید احمد، پیشین، ج ۲، صص ۱۱۹-۱۴۳؛ همو، همان، ترجمهٔ ضیاءالدّین درّی، تهران، ۱۳۱۶ش، ج ۲، صص ۱۳۷- ۱۴۵؛ همو، همان، ترجمهٔ مقصود علی تبریزی، به‌کوشش محمّدتقی دانش پژوه و محمّد سرور مولایی، پیشین، صص ۴۵۴- ۴۷۵؛ زکریا بن محمّد بن محمود قزوینی، آثار البلاد و اخبار العباد، بیروت، ۱۹۹۸ م، صص ۳۹۴- ۳۹۵ ؛ همو، همان، ترجمهٔ محمّد مراد بن عبدالرحمان، به‌کوشش محمّد شاهمرادی، تهران، ۱۳۷۳ش، ج ۲، صص ۱۶۲-۱۶۳؛ ناصرالدّین منشی یزدی، درّة الاخبار و لمعة الانوار (ترجمهٔ فارسی تتمة صوان الحکمة ابوالحسن بیهقی با برخی اضافات)، به‌کوشش سیّد محمّد مشکوة، ضمیمهٔ سال پنجم مجلّهٔ مهر، پیشین، صص ۱۰۳-۱۰۴؛ یاقوت حموی، ارشاد الأریب فی معرفة الأدیب، به‌کوشش مارگولیوث، قاهره، ۱۹۲۳ م، ج ۶ ، ص ۲۶۹؛

ابومحمّد عبدالله بن اسعد یافعی، مرآة الجنان و عبرة الیقضان، حیدرآباد، ۳۹-۱۳۳۷ق، ج ۳، ص ۴۳۴.

۱۴۳. برای گزارش فارسی این نامه‌ها نک: شهرزوری، نزهة الأرواح، ترجمهٔ تبریزی، پیشین، صص ۴۶۰-۴۶۳.

۱۴۴. یعنی دوران همنشینی ملک ظاهر با او.

۱۴۵. ابن ابی اصیبعة، عیون الانباء، به کوشش نزار رضا، پیشین، ص ۶۴۴ .

۱۴۶. همان، ص ۶۴۲ .

۱۴۷. نک: ویل دورانت، تاریخ تمدّن، جلد چهارم (عصر ایمان، بخش دوم)، ترجمهٔ ابوالقاسم طاهری، تهران، ۱۳۷۱ ش، ص ۸۰۲ .

۱۴۸. سنا بن سلمان (یا سلیمان) بن محمّد ابوالحسن بصری، معروف به راشد الدّین، از جملهٔ برجسته‌ترین شخصیّت‌های تاریخ اسماعیلیان نزاری است که در خانواده‌ای شیعی در دهکده‌ای در نزدیکی بصره بر سر راه واسط به نام عقرالسدن به دنیا آمد؛ در بصره رشد کرد و آنگاه به کیش نزاری درآمد. سپس به الموت رفت و در آنجا همدرس حسن، ولیعهد محمّد بن بزرگ امید شد؛ و به بررسی آثار فلاسفه و رسائل اخوان الصفا همّت گماشت. پس از به قدرت رسیدن حسن دوم در ۵۵۷ هجری، سنان که در شمار دوستان نزدیک او بود، به شام فرستاده شد. پس در میان نزاریان کهف، از مهمترین قلعه‌های نزاریان در جبل بهراء ساکن شد و محبوبیّت فوق‌العاده‌ای یافت؛ تا آنکه پس از درگذشت شیخ ابومحمّد، رئیس دعوت نزاری شام، و پس از قتل خواجه علی بن مسعود، جانشین ابومحمّد بدون تأیید و تصویب الموت، رهبری دعوت در شام را عهده‌دار شد. او با شتاب به کشمکش‌های داخلی جامعهٔ نزاری شام خاتمه داد و افزون بر نظم دوباره‌ای که به تشکیلات نزاری داد، دسته‌ای مستقل از فدائیان را نیز متشکل ساخت. به نوشتهٔ فرهاد دفتری «از نظر سیاست خارجی، هدف سنان عبارت بود از حفظ دولت خود از شرّ دشمنان بسیارش؛ و به همین دلیل هم، توجه خود را به آن حکمرانان سنّی‌یی معطوف کرد که از هر جانب استیلای خویش را بر شام می‌گستردند. در واقع، در روزگار او، صلاح الدّین و نور الدّین که در اوج قدرت خویش بودند و جهاد اسلامی را علیه صلیبیان رهبری می‌کردند، برای نزاریان، از فرنگیان دشمنان بزرگتر و خطرناکتری به شمار می‌آمدند. پس، سنان که همچون حسن صباح در تدبیر سیاستهای سوق الجیشی هوشمند و زیرک بود، با تشخیص این واقعیّتها، در رفتار و برخورد خود با جهان بیرونی، خط‌مشی‌های مناسبی در پیش گرفت؛ خط‌مشی‌هایی که به گاه نیاز، به قصد تأمین همه جانبهٔ امنیّت و استقلال دولت خود، آنها را مورد تجدید نظر قرار می‌داد».

F. Daftary, *The Ismāʿīlīs: their history and doctrines,* Cambridge, 1995, p.397.

۱۴۹. ابوشامه شهاب الدّین عبدالرحمن بن اسماعیل، کتاب الروضتین فی اخبار الدولتین، ج ۲، ص ۱۲۰.

۱۵۰. از جمله آثاری که بخوبی از تبار ایّوبیان بحث کرده‌اند، کتاب خریدة القصر عماد الدّین اصفهانی و مفروج الکروب جمال‌الدّین محمّد بن سالم بن واصل است.

۱۵۱. عزّالدین علیّ بن الأثیر، کامل (تاریخ بزرگ ایران و اسلام)، ترجمهٔ ابوالقاسم حالت، ج ۲۱، صص ۲۵۶-۲۵۸.

۱۵۲. وی زمام امور مصر را در سال ۵۶۴ هجری به دست گرفته بود. نک: ابن‌أثیر، کامل، پیشین، ج ۲۱، صص ۲۵۸-۲۶۴.

۱۵۳. همان، ج ۲۲، صص ۳-۹.

۱۵۴. و از جمله آتش زدن و نابودی دارالعلم قاهره. دربارهٔ این مؤسسه نک: یوسف العش ، دور الکتب العربیة العامة و شبه العامّة لبلاد العراق و الشام و مصرفی العصر الوسیط، ترجمه عن الفرنسیّة نزار اباظة - محمّد صبّاغ، بیروت - دمشق، ۱۴۱۱ ق / ۱۹۹۱ م، صص ۱۰۴ - ۱۲۷ ؛

P.E.Walker, "Fatimid Institutions of Learning", *Journal of the American Research Center in Egypt*, vol.34, 1997, pp.179-200; Heinz Halm, *The Fatimids and their Traditions of Lerning*, London, 1997, pp.27-29, 44-49, 71-78.

محمّدکریمی زنجانی اصل، «دارالعلم فاطمیان»، دایرة المعارف تشیّع، زیرنظر احمد صدر حاج سیّدجوادی و...، تهران، ۱۳۷۸ ش، ج ۷، صص ۴۰۹-۴۱۰. متأسفانه این مقاله در مجموعهٔ مزبور به طرز نامطلوبی ویرایش و بدون مشورت با نگارنده کوتاه شده است.

155. H. Ziai, "The Source and Nature of Authourity: A Study of al-Suhrawardi's Illuminationist Political Doctrine", *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, op.cit, pp. 342-344.

۱۵۶. ابن‌شدّاد در این باره نوشته است: «از نخستین مرتبه‌ای که صلاح الدّین را دیدم محبّتش در دلم جای گرفت و پی بردم که به جهاد عشق می‌ورزد. به همین مناسبت او را دوست داشتم و از ابتدای جمادی الاوّل سال ۵۸۴ هجری (= ۲۸ ژوئن ۱۱۱۸ م) که به شمال سوریه قدم نهاد، به خدمتش درآمدم». نک: النّوادر السّلطانیّة و المحاسن الیوسفیّة، به کوشش جمال الدّین الشّیال، پیشین، ص ۷۱.

۱۵۷. این نکته (: جدال بر سر منصب) نیز دربارهٔ چرایی و چگونگی برخورد ابن‌شدّاد با سهروردی قابل تأمّل است. دربارهٔ جانشینی او به جای سهروردی و زندگانی‌اش نک: جمال‌الدّین شیّال، «ابن‌شدّاد»،

دانشنامهٔ ایران و اسلام، زیرنظر احسان یار شاطر، جزوهٔ ۵ ، صص ٦٥٦ ـ ٦٥٨ .

۱۵۸. ابن‌خلّکان، وفیات الأعیان، پیشین، ج ٦، ص ۲۷۳.

۱۵۹. ابن‌شدّاد، النّوادر السّلطانیّة، پیشین، ص ۷.

۱٦۰. همان، ص ۱۰.

۱٦۱. دربارهٔ ویژگیهای اثر ابن‌شدّاد نک: فرانتس روزنتال، تاریخ تاریخ‌نگاری در اسلام، ترجمهٔ اسداللّه آزاد، مشهد، ۱۳٦٦ش، ج ۱، ص ۱۲۴.

۱٦۲. در این باره، برای نمونه، نوشته‌های محقّقانهٔ پیوفیلیپانی ــ رونکونی دربارهٔ کتابهای گشایش و رهایش ناصرخسرو و امّ الکتاب، از آثار مورد توجه اسماعیلیّهٔ آسیای مرکزی را می‌توان نگریست. نک: پیو فیلیپانی ـ رونکونی، «نکاتی چند دربارهٔ اصطلاحات فلسفی کتاب گشایش و رهایش»، یادنامهٔ ناصر خسرو، مشهد، ۱۳۵۵ش، صص ۴۳۷ـ۴۴۳ ؛

Pio Filippani-Ronconi, "The Soteriological Cosmology of Central-Asiatic Ismaʿilism", *Ismāʿīlī Contributions to Islamic Culture,* ed. S.H. Nasr, Tehran, 1977, pp.101-120.

۱٦۳. شمس‌الدّین محمّد شهرزوری، نزهة الارواح، ترجمهٔ تبریزی، پیشین، ص ۴٦۳.

۱٦۴. ابن ابی اصیبعة، عیون الانباء، به‌کوشش نزار رضا، پیشین، ص ٦۴۲ .

۱٦۵. شهرزوری، نزهة الارواح، ترجمهٔ تبریزی، پیشین، ص ۴۵۷.

۱٦٦. شمس‌الدّین محمّد الذهبی، العبر فی خبر من غبر، پیشین، ج ۴، صص ۲٦۳ـ ۲٦۵.

۱٦۷. شهرزوری، نزهة الارواح، به‌کوشش خورشید احمد، پیشین، ج ۲، ص ۱۲٦.

۱٦۸. زکریا بن محمّد قزوینی، آثار البلاد، پیشین، ص ۳۹۴ ؛ همو، همان، ترجمهٔ محمّد مراد بن عبدالرحمان، پیشین، ج ۲، ص ۱٦۳.

۱٦۹. در این زمینه، برای نمونه، به مدّعاهای مطرح دربارهٔ خواجه نصیرالدّین طوسی می‌توان نگریست. نک: عبدالهادی حائری، «آیا خواجه نصیرالدّین طوسی در یورش مغول به بغداد نقشی بر عهده داشته است؟»، ایران و جهان اسلام، مشهد، ۱۳٦۸ش، صص ۱۰۷ـ۱۲۱؛ محمّدکریمی زنجانی اصل، «نصیرالدّین طوسی و ورطهٔ دو مدّعا»، امامیّه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت، تهران، ۱۳۸۰ش، صص ۱٦۳ـ۱۹۱.

۱۷۰. نک: «البستان الجامع لجمیع تواریخ أهل الزّمان»، به‌کوشش کلود کاهن، پیشین، صص ۱۵۱-۱۵۲.

۱۷۱. محمّدعلی ابوریّان، مبانی فلسفهٔ اشراق از دیدگاه سهروردی، ترجمهٔ محمّد علی شیخ، پیشین، صص ۲۴ـ

.۲۵

172. M. Horten, *Die Philosopie des Islam,* Leipzig, 1924, ss.66-67

فون کرمر هم بر رأی هورتن است:

A. von Kremer, *Geschichte der herrschenden Ideen des Islam,* Leipzig, 1868, s.92.

173. H. Ziai, "The Source and Nature of Authority", *The Political Aspects of Islamic Philosohy*, op.cit, p.342.

۱۷۴. دراین‌باره نک: پژوهش محقّقانهٔ فرهاد دفتری:

F. Daftary, *The Ismāʿīlīs,* op.cit, pp.385-396.

175. *Ibid*, pp.400-401.

۱۷۶. برای نمونه نک: گزارش ابن‌خلکان: وفیات الأعیان، پیشین، ج ۳، ص ۳۴۰.

177. F. Daftary, *The Ismāʿīlīs,* op.cit, p.401.

۱۷۸. مصطفی غالب، السهروردی، بیروت، ۱۴۰۲ ق، صص ۲۲ - ۲۳.

۱۷۹. از آن جمله می‌باید از انجام دو سوء قصد به جان صلاح الدّین در تاریخهای جمادی‌الثانی ۵۷۰ و ذوالقعدهٔ ۵۷۱ هجری یاد کرد که البتّه، سلطان ایّوبی از آنها جان سالم به در برد. نک: عماد الدّین الاصفهانی، «البستان الجامع لجمیع تواریخ أهل الزمان»، به کوشش کلودکاهن، پیشین، ص ۱۴۱ ؛ ابوشامه، کتاب الروضتین فی اخبار الدولتین، پیشین، ج ۱، صص ۲۳۹-۲۴۰.

180. F. Daftary, *The Ismāʿīlīs*, op.cit, p.399;

البتّه، ساندرز در این زمینه، از دشمنیهای سنان و صلاح الدّین در واپسین سالهای عمر راشد الدّین یاد می‌کند. نک:

J.J.Saunders, *Aspects of the Crusades*, Christ Church, 1968, p.29.

۱۸۱. عماد الدّین الاصفهانی، «البستان الجامع لجمیع تواریخ أهل الزمان»، به کوشش کلودکاهن، پیشین، ص 142 (با یادکرد سال ۵۷۲ هجری)؛ ابوشامه، کتاب الروضتین، پیشین، ج ۱، صص ۲۷۴ - ۲۷۵.

۱۸۲. ابوشامه، همان، ج ۲، ص ۱۶.

۱۸۳. یعنی در سال ۵۵۹ هجری.

184. F. Daftary, *The Ismāʿīlīs,* op.cit, p.396.

185. *Ibid*, pp.401-402.

۱۸۶. شهرزوری، نزهة الارواح، ترجمهٔ تبریزی، پیشین، صص ۴۶۰ ـ ۴۶۲.

۱۸۷. ابن تیمیّه، فقیه نامدار حنبلی (م ۷۲۸ ق) نیز در مجموع فتاوی (قاهره، ۱۹۱۱ م، ج ۵ ، ص ۹۳) بر سهروردی می‌تازد که چرا مانند ابن‌عربی، فیلسوف را بر پیامبر ترجیح می‌دهد.

۱۸۸. توجه به تنوّع آثار نگاشته شده به زبان پارسی ــ همچون مرصاد العباد رازی ــ در قلمرو آنها، دلیلی محکم بر این مدّعاست.

۱۸۹. قاضی احمد غفاری، تاریخ جهان آراء، تهران، ۱۳۴۳ش، ص ۱۱۴.

۱۹۰. ابن‌اثیر، کامل، ترجمهٔ ابوالقاسم حالت، پیشین، ج ۲۵ ، ص ۳۳.

۱۹۱. چنان که در مختصر سلجوقنامهٔ ابن بی‌بی (به کوشش م. ه. هوتسما، لیدن، ۱۹۰۲ م، ص ۲۱۷) می‌خوانیم: «کمال الدّین کامیار، که از اکابر دهر و فضلای عصر بود... در اجزاء حکمت از مستفیدان شهاب الدّین مقتول بود».

۱۹۲. برای نمونه نک: ابوالقاسم احمد سمعانی، روح الارواح فی شرح اسماء الملک الفتّاح، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۸ش، صص ۵۲۷ ـ ۵۲۸ ؛ ابن‌جوزی، تلبیس ابلیس، به کوشش مسعد عبدالحمید السعدنی و محمّد فارس، بیروت، ۱۴۱۸ش، صص ۶۱ ـ ۶۶ ؛ همو، همان، ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، ۱۳۶۸ش، صص ۳۶ ـ ۴۰ ؛ شهاب الدّین عمر سهروردی، رشف‌النصائح الایمانیّة و کشف فضائح الیونانیّة، ترجمهٔ معلّم یزدی، به کوشش نجیب مایل هروی، پیشین، صص ۸۲ ـ ۸۳ ، ۱۱۹ ، ۳۷۷ ؛ افضل‌الدّین عمر بن علی بن غیلان، حدوث العالم، به کوشش مهدی محقّق، تهران، ۱۳۷۷ش، صص ۸ ، ۱۱ ـ ۱۳ ، ۴۱ ، ۶۱ ؛ نجم‌الدّین ابوالرجاء قمی، تاریخ الوزراء، به کوشش محمّدتقی دانش‌پژوه، تهران، ۱۳۶۳ش، صص ۸۶ ـ ۸۷ .

۱۹۳. شهاب الدّین یحیی سهروردی، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین، ج ۱ ، ص ۵۰۵ .

۱۹۴. همان، ج ۱، صص ۴۶۶ ، ۴۹۳ ، ۵۰۳ ؛ ج ۲ ، صص ۱۱ ، ۱۲۸ ، ۱۵۶ ـ ۱۵۷ ؛ همو، «کلمة التصوّف»، سه رساله از شیخ اشراق، به کوشش نجفقلی حبیبی، پیشین، ص ۱۱۷.

۱۹۵. به این مسأله در آغاز نسخهٔ خطی پرتونامه، در مجموعهٔ اهداکردهٔ مرحوم سلطانعلی سلطانی (: شیخ الاسلام بهبهانی) به کتابخانهٔ مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی تصریح شده است که بر اساس آن تصحیح دیگری از این رساله را در دست انجام دارم.

۱۹۶. شهاب الدّین یحیی سهرردی و «الالواح العمادیة»، سه رساله از شیخ اشراق، به کوشش حبیبی، پیشین، ص ۲ . گفتنی است که در چاپ نخست این رساله در ۱۳۵۶ شمسی، عماد الدّین به جای «ارتق»، «اُزبق»

ضبط شده بود که خوشبختانه در چاپ اخیر آن به عنوان جلد چهارم مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق (تهران، ۱۳۸۰ش، ص ۳۴) این اشکال چاپی برطرف شده است. نیز نک: ابن‌ابی‌اصیبعة، عیون الانباء، به‌کوشش نزار رضا، پیشین، ص ٦۴٦ ؛ ناصرالدّین منشی یزدی، درّة الاخبار، پیشین، ص ۱۰۴ . دربارهٔ تاریخ نگارش این رساله، همچنین نک: نصرالله پورجوادی، «شیخ اشراق و تألیف الواح عمادی»، نامهٔ اقبال، به‌کوشش علی آل داود، پیشین، صص ۴۵۳ - ۴٦۳.

۱۹۷. ابن‌اثیر، کامل، ترجمهٔ ابوالقاسم حالت، پیشین، صص ۳۳ - ۳۴.

۱۹۸. پیشتر، به استناد نوشتهٔ ابن‌شدّاد، از تنفّر صلاح الدّین از باطنیّه، و به طور کلّی از جریان‌های گنوستیک رفض‌دار، یادکردیم. بر این مطلب باید بیفزاییم که او در اثبات حقّانیّت حملهٔ خود به حلب به عنوان شهری سنّی‌نشین، به خلیفه نامه‌هایی می‌نویسد که سرشارند از اتّهاماتی که به حکومت حلب به خاطر وابستگی و ارتباطش با باطنیان (= نزاریان شام) زده است. دربارهٔ حمله‌های صلاح الدّین به حلب نک: ابن‌اثیر، کامل، ترجمهٔ حالت، پیشین، ج ۲۲ ، صص ۱۰٦ - ۱۰۹ ، ۱۱۱ - ۱۱۳ ، ۱۲۹ - ۱۳۱ ؛ دربارهٔ نامه‌های یاد شده نیز نک: مارشال ک.س.هاجسن، فرقهٔ اسماعیلیّه، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، ص ۲۴۷.

199. H. Ziai, "The Source and Nature of Authority", *The Political Aspects of Islamic Philosophy*, op.cit, p.343.

منابع و مآخذ

- ابن آذر کیوان، کیخسرو اسفندیار، دبستان مذاهب، به کوشش رحیم رضازاده ملک، تهران ۱۳۶۲ ش.
- ابن ابی اصیبعة، عیون الأنباء، به کوشش نزار رضا، بیروت ۱۹۶۸ م.
- ابن الأثیر، عزّالدین علی، کامل (تاریخ بزرگ ایران و اسلام)، ترجمهٔ ابوالقاسم حالت، تهران ۱۳۵۱ش.
- ابن الولید، حسین بن علی بن محمد، «المبدأ و المعاد»، ایران و یمن یعنی سه رسالهٔ اسماعیلی، به کوشش هانری کربن، تهران ۱۳۴۰ ش.
- ابن الهروی، محمدشریف نظام الدین احمد، انواریّه، به کوشش حسین ضیائی، تهران ۱۳۶۳ش.
- ابن تیمیّة، مجموع فتاوی، قاهره ۱۹۱۱ م
- ابن خلّکان، وفیات الأعیان، به کوشش احسان عبّاس، بیروت ۱۹۶۵ م.
- ابن سینا، التنبیهات و الاشارات، به کوشش محمود شهابی و علی نقی منزوی، تهران ۱۳۳۹ ش.
- ـــــ ، التنبیهات و الاشارات، ترجمه و شرح حسن ملکشاهی، تهران ۱۳۶۳ ش.
- ـــــ ، الشفاء (الهیّات)، به کوشش جورج قنوانی و سعید زاید، قاهره ۱۳۸۰ ق.
- ابن شدّاد، النّوادر السّلطانیّة و المحاسن الیوسفیّة»، به کوشش جمال الدین الشّیال، قاهره ۱۹۶۴م.
- ابوریژان، محمدعلی، مبانی فلسفهٔ اشراق از دیدگاه سهروردی، ترجمهٔ محمدعلی شیخ، تهران ۱۳۷۲ش.
- ابوشامه شهاب الدین عبدالرحمن بن اسماعیل، الروضتیّن فی أخبار الدّولتین، قاهره ۱۹۵۶م.
- اخگر حیدرآبادی، ملّاقاسم علی، نهایة الظّهور، شرح [فارسی] هیاکل النور، نسخهٔ کتابخانهٔ ملی به شمارهٔ ۳۵۶۷، مورخ ۱۳۶۵ ق.
- اصفهانی، عمادالدین، البستان الجامع لجمیع تواریخ اهل الزّمان، به کوشش کلودکاهن
- اغنان، سهیل، واژه نامهٔ فلسفی، تهران ۱۳۶۲ ش.
- الذهبی، شمس الدین محمد، العبر فی خبر من غبر، به کوشش صلاح الدین المنجمد و فؤادالسیّد، کویت ۱۹۶۳ م.
- الفاخوری، حنا، الجرّ، خلیل، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران ۱۳۶۰ش.
- ایزوتسو، توشی هیکو، بنیاد حکمت سبزواری، ترجمهٔ جلال الدین مجتبوی، تهران ۱۳۶۸ ش.

- بغدادی، ابوالبرکات، المعتبر، حیدرآباد، دکن ۱۳۵۷ ق.
- بیّومی مدکور، ابراهیم، دربارهٔ فلسفهٔ اسلامی، روش و تطبیق آن، ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی، تهران ۱۳۶۹ ش.
- بیهقی، ابوالحسن شهیرالدین علی، نزهة‌الأرواح و روضة‌الأفراح (تاریخ حکماء)، به‌کوشش خورشید احمد، حیدرآباد ۱۹۷۶ م.
- بیهقی، ابوالحسن ظهیرالدین علی، تاریخ حکماء الاسلام، (تتمه صوان‌الحکمة)، به‌کوشش ممدوح حسن محمد، قاهره ۱۹۹۶ م.
- پرهام، باقر، «تأمّلی در تعبیر سهروردی از سرانجام نبرد اسفندیار با رستم در شاهنامه»، با نگاه فردوسی، (مبانی نقد خرد سیاسی در ایران)، تهران ۱۳۷۳ ش.
- پور جوادی، نصرالله، «شیخ اشراق و تألیف الواح عمادی» نامهٔ اقبال، به‌کوشش علی آل داود، تهران ۱۳۷۷ ش.
- پور جوادی، نصرالله، عین‌القضاة و استادان او، تهران ۱۳۷۴ ش.
- پیر فیلیپانی - رونکوئی، «نکاتی دربارهٔ اصطلاحات فلسفی کتاب گشایش و رهایش»، یادنامهٔ ناصرخسرو، مشهد ۱۳۵۵ ش.
- تهرانی، شیخ آقا بزرگ، الذریعة الی تصانیف‌الشیعه، بیروت، بی‌تا.
- جفری، آرتور، واژه‌های دخیل در قرآن مجید، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران ۱۳۷۲ ش.
- حائری، عبدالهادی، «آیا خواجه نصیرالدین طوسی در یورش مغول به بغداد نقشی بر عهده داشته است؟»، ایران و جهان اسلام، مشهد ۱۳۸۰ ش.
- حبیبی، نجفقلی، «آیاتی قرآنی در توجیه آراء فلسفی از نظر سهروردی»، مجموعهٔ سخنرانیهای هفتمین کنگرهٔ تحقیقات ایرانی، به‌کوشش محمد رسول دریاگشت، تهران ۱۳۵۷ ش.
- خواجه نظام‌الملک، سیرالملوک، به‌کوشش هیوبرت دارک، تهران ۱۳۵۵ ش.
- خوانساری، محمد، «موقف غزالی در برابر فلسفه و منطق»، معارف، سال اول، شماره ۳، تهران، آذر - اسفند ۱۳۶۳ ش.
- دانش پژوه، محمدتقی، «نیایشنامه‌های سهرودی»، آرام نامه، به‌کوشش مهدی محقّق، تهران ۱۳۶۱ش.
- دشتکی، غیاث‌الدین منصور، اشراق هیاکل‌النور، نسخهٔ کتابخانهٔ آستان قدس رضوی به شمارهٔ ۷۶۸، مورخ ۹۴۹ ق، برگ ۸ الف.
- دوانی، جلال‌الدین محمد، «شواکل‌الحور فی شرح هیاکل‌النور»، ثلاث رسائل، به‌کوشش احمد تویسرکانی، مشهد ۱۴۱۱ ق.

ـ رادتکه، برند، «حکمت و فلسفه، بحثی در حکمة‌الاشراق یا حکمة‌الاشراق»، ترجمهٔ مریم مشرّف، معارف، سال دوازدهم، شماره ۳۴ و ۳۵، فروردین ـ آبان ۱۳۷۴ ش.

ـــــــــــ رسائل إخوان الصفا و خلّان الوفاء، با مقدمهٔ بطرس البستانی، قم ۱۴۰۵ ق.

ـ روزنتال، فرانتس، تاریخ تاریخ نگاری در اسلام، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد، ۱۳۶۶ ش.

ـ سجادی، جعفر، شهاب‌الدین سهروردی و سیری در فلسفهٔ اشراق، تهران ۱۳۶۳ ش.

ـ سمعانی، ابوالقاسم احمد، روح الأرواح فی شرح اسماءالملک الفتّاح، به‌کوشش نجیب مایل هروی، تهران ۱۳۶۸ ش.

ـ سهروردی، شهاب‌الدّین، یحیی، «الألواح العمادیّة»، سه رساله از شیخ اشراق،...

ـ ـــــــــــ ، «الواح عمادی»، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین.

ـ ـــــــــــ ، «پرتو نامه»، مجموعه مصنّفات شیخ اشراق، پیشین

ـ ـــــــــــ ، حکمة‌الاشراق، ترجمهٔ سید جعفر سجادی، تهران ۱۳۵۷ ش.

ـ ـــــــــــ ، «صفیر سیمرغ» مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین.

ـ ـــــــــــ ، «کلمة‌التصوّف»، سه رساله از شیخ اشراق، به‌کوشش نجفقلی حبیبی، تهران ۱۳۵۶ ش.

ـ ـــــــــــ ، «لغت موران»، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، پیشین.

ـ ـــــــــــ ، مجموعه مصنّفات شیخ اشراق، به‌کوشش سید حسین نصر

ـ ـــــــــــ ، مجموعهٔ مصنّفات شیخ اشراق، به‌کوشش هانری کربن، تهران ۱۳۷۳ش.

ـ ـــــــــــ ، هیاکل‌النّور (متن عربی، ترجمهٔ کهن فارسی، شرح فارسی از عهد آل مظفر)، به‌کوشش محمد کریمی زنجانی اصل، تهران ۱۳۷۹ ش.

ـ سیدمرتضی، رسائل‌الشریف المرتضی، به‌کوشش احمد حسینی و مهدی رجایی، قم ۱۴۰۵ ق.

ـ شایگان، داریوش، و هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمهٔ باقر پرهام، تهران ۱۳۷۱ ش.

ـ شهرزوری، شمس‌الدین محمد، شرح حکمة‌الاشراق، به‌کوشش حسین ضیائی، تهران ۱۳۷۲ش.

ـ ـــــــــــ نزهة‌الّرواح و روضة الأفراح، ترجمهٔ مقصودعلی تبریزی، به‌کوشش محمدتقی دانش پژوه و محمد سرور مولایی، تهران ۱۳۶۵ ش.

ـ سهروردی، شهاب‌الدین عمرو، رشف‌النصائح‌الایمانیة و کشف فضائح الیونانیة، ترجمهٔ معلم مریدی، به‌کوشش نجیب مایل هروی، تهران ۱۳۶۵ ش.

ـ شیّال، جمال‌الدّین، «ابن شدّاد»، دانشنامهٔ ایران و اسلام، زیر نظر احسان یارشاطر، تهران ۱۳۵۶ ش.

- طباطبایی، محمدجواد، خواجه نظام‌الملک، تهران ۱۳۷۵ ش.
- ـــــــــــ «شیخ باز مقتول»، نشر دانش، سال پنجم، شماره ۴، ۱۳۶۳ ش.
- ـــــــــــ «ملاحظاتی دربارهٔ نقّادی کربن از ایرانشناسی»، بررسی مسائل ایرانشانسی، به کوشش علی موسوی گرمارودی، تهران ۱۳۶۹ ش.
- غالب، مصطفی، السّهروردی، بیروت ۱۴۰۲ ق.
- غزّالی، ابوحامد محمد، تهافت‌الفلاسفة، به کوشش موریس بویژ، با مقدمه ماجد فخری، بیروت ۱۹۹۰ م.
- غزّالی، ابوحامد محمد، تهافت‌الفلاسفة، ترجمهٔ علی‌اصغر حلبی، تهران ۱۳۶۳ ش.
- غفّاری، قاضی احمد، تاریخ جهان آراء، تهران ۱۳۴۳ ش.
- فارابی، ابوالنصر، آراء اهل‌المدینة الفاضلة، به کوشش البیری نصری نادر، بیروت ۱۹۹۱ م.
- ـــــــــــ کتاب تحصیل‌السعادة، به کوشش جعفر آل یاسین، بیروت ۱۴۰۱ ق.
- فخری، ماجد، سیر فلسفه در جهان اسلام، ترجمهٔ محمد سعید حنایی کاشانی، تهران ۱۳۷۲ش. - دبور، ت.ج، تاریخ فلسفه در اسلام، ترجمهٔ عباس شوقی، تهران ۱۳۶۲ ش.
- فردوسی، ابوالقاسم، شاهنامه، زیرنظر سعید حمیدیان، تهران ۱۳۷۴ ش.
- فیرحی، داود، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران ۱۳۷۸ ش.
- قبادیانی، ناصرخسرو، جامع‌الحکمتین، به کوشش هانری کربن و محمد معین، تهران ۱۳۶۳ش.
- قزوینی، زکریّابن محمدبن محمود، آثارالبلاد، و اخبارالعباد، بیروت ۱۹۹۸ م.
- کربن، هانری، تاریخ فلسفهٔ اسلامی، ترجمهٔ جواد طباطبایی، تهران ۱۳۷۳ ش.
- ـــــــــــ روابط حکمت اشراق و فلسفهٔ ایران باستان، ترجمهٔ احمد فردید و عبدالحمید گلشن، تهران ۱۳۲۵ ش.
- ـــــــــــ فلسفهٔ ایرنی و فلسفهٔ تطبیقی، ترجمهٔ محمد جواد طباطبایی، تهران ۱۳۶۹ ش.
- کرمانی، حمیدالدین، راحة‌العقل، به کوشش محمدکامل حسین و محمد مصطفی حلی، قاهره ۱۹۵۳م.
- کریمی زنجانی اصل، محمد، «دارالعلم فاطمیان»، دایرة‌المعارف تشیّع، زیر نظر احمد صدر حاج سیّد جوادی و...، تهران ۱۳۷۸ ش.
- ـــــــــــ «درآمدی بر برخی کشاکشهای معرفتی در ایران نخستین سده‌های اسلامی»، یاد پاینده (یادنامهٔ محمد پایندهٔ لنگرودی)، به کوشش رضا رضازاده لنگرودی، تهران ۱۳۸۰ش.
- ـــــــــــ «فارابی و سجستانی؛ آرمانشهر اسماعیلی و خراسانی گری کلامی / فلسفی»، اندیشهٔ سیاسی ایرانی از حلّاج تا سجستانی، به کوشش محمد کریمی.

ـ ــــــــــــــ «فقه سیاسی امامیّه»؛ تأمّلی بر نخستین دوران تدوین»، امامیّه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت، تهران ۱۳۸۰ ش.

ـ ــــــــــــــ «نصیرالدین طوسی و ورطهٔ دو مدّعا»، امامیّه و سیاست در نخستین سده‌های غیبت، تهران ۱۳۸۰ ش.

ـ لویس، برنارد، تاریخ اسماعیلیان، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران ۱۳۶۲ ش.

ـ مسعودی، ابوالحسن، مروج‌الذهب و معادن‌الجوهر، به کوشش باربیه دو منار و پاوه کورتل، افست، تهران ۱۹۷۰ م.

ـ ــــــــــــــ مروج‌الذهب و معادن‌الجوهر، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران ۱۳۷۸ ش.

ـ معین، محمد، فردیسنا و ادب فارسی، تهران ۱۳۶۵ ش.

ـ منزوی، علی‌نقی، «اشراق هندو ایرانی و نبوّت اسرائیلی»، کاوه، سال نهم، مونیخ ۱۳۵۰ ش.

ـ ــــــــــــــ «بنیادهای مذهبی حکومت در ایران ساسانی»، ماهنامهٔ چیستا، سال سوّم، شمارهٔ اول، شهریور ۱۳۶۴ ش. (منتشر شده با امضای مستعار علی کوشا).

ـ ــــــــــــــ «غزالی بزرگ» خورشید سواران، به کوشش محمود امامی نائینی، تهران ۱۳۷۰ ش.

ـ ــــــــــــــ مقدمهٔ نامه‌های عین‌القضاة همدانی، ج ۳، تهران، ۱۳۷۷ ش.

ـ موحد، صمد، سرچشمه‌های حکمت اشراق، تهران ۱۳۷۴ ش.

ـ موحّد، محمدعلی، مقالات شمس، تهران ۱۳۶۹ ش.

ـ نصر، حسین، «مختصری از تاریخ فلسفه در ایران»، معارف اسلامی در جهان معاصر، تهران ۱۳۷۱ش.

ـ ویل دورانت، تاریخ تمدّن، جلد چهارم (عصر ایمان، بخش دوم)، ترجمهٔ ابوالقاسم طاهری، تهران ۱۳۷۱ ش.

ـ هاجسن، مارشال ک. س، فرقهٔ اسماعیلیه، ترجمهٔ فریدون بدره‌ای، تهران ۱۳۶۹ ش.

ـ ــــــــــــــ فرقهٔ اسماعیلیه، ترجمهٔ محمدمرادبن عبدالرحمان، به کوشش محمد شاهمرادی، تهران ۱۳۷۳ ش.

ـ یزدی، ناصرالدین منشی، درّة‌الأخبار و لهمة الأنوار (ترجمهٔ فارسی تتمه صوان‌الحکمة ابوالحسن بیهقی با برخی اضافات)، به کوشش سید محمد مشکوة، ضمیمهٔ سال پنجم مجلد مهر، تهران، آذر ۱۳۱۸ ش.

ـ یوسف‌العیش، دورالکتب العربیة العامّة و شبه العامّة لبلادالعراق والشام و مرفی العصرالوسیط، ترجمه عن الفرنسیة نزار باظة، محمد صبّاغ، بیروت ـ دمشق ۱۴۱۱ ق / ۱۹۹۱ م.

نگرشی به شروح و حواشی و تعالیق شرح منظومهٔ منطق و حکمت حاج ملاهادی سبزواری

علی محمدی کاشمری *

حکیم سبزواری بزرگترین حکیم تأثیرگذار در ژرفنای اندیشه اندیشه‌ورزان شیعی مذهب بعد از ملاصدرای شیرازی است. او یگانه کسی است که توانست با فکر خود بزرگترین قلل موانع آموزش حکمت را فتح نماید و فلسفهٔ متعالیه را در ذهن اندیشمندان فلسفی تعالی بخشد. او گرچه متعلق به نسل پنجم بعد از ملاصدرای شیرازی است، ولی در مقام سنجش می‌توان او را همطراز و همپایهٔ ملاصدرا به حساب آورد. او تنها کسی است که توانست هدف و مقصد فلسفهٔ متعالیه را به صورت مجسّم در رفتار و کردار خود نشان دهد. اگر بگوییم در دویست و یازدهمین سال تولّدش، او یکی از معدود کسانی است که بیشتر از دویست کتاب و مقاله درباره‌اش نوشته شده است، کلامی به گزاف نگفته‌ایم، و اگر بگوییم بیش از ۲۵۰۰ حکیم به تعداد ماههای گذشته از تولد بابرکتش در پرتو افکار و اندیشه‌های الهی این حکیم فرزانه رشد یافته‌اند، ادّعایی بناحق نکرده‌ایم. اگر مدّعی شویم که در مدّت ۷۵۰ هزار روزی که از ولادت میمنت اثر این متألّه بزرگ می‌گذرد، بیش از ۷۵۰ هزار ورق تحت تأثیر افکار و آرای این حکیم نگاشته شده است، سخن مبالغه‌آمیزی بر زبان نرانده‌ایم. اگر بگوییم او بزرگترین کسی بود که پس از استادش مرحوم ملاعلی نوری توانست بزرگترین حوزه فلسفی را در ایران تشکیل دهد، گفتهٔ اغراق‌آمیزی نباید تلقی گردد. اگرچه آیهٔ شریفهٔ «السابقون السابقون

---

* عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی

اولئک المقربون» همیشه باید آویزهٔ گوش هر مسلمان معتقد به کلام قرآنی، این معجزهٔ همیشه جاوید مصطفوی باشد و هست و خواهد بود، ولی مقایسهٔ امکانات ناچیز متألّه سبزواری در شهر کوچکی چون سبزوار با امکانات مرحوم استادش در اصفهان دارالسلطنه نه چندان دور دوران صفویان، واقعاً مقایسهٔ مع‌الفارق است که ما را به درود به روان آن زعیم و تحسین بر همّت بلندش وامی‌دارد.

اسوهٔ حسنهٔ این بارع وقتی درخشندگی خودش را بیشتر به نمایش می‌گذارد که بشنویم بیانات استادش (ملاعلی نوری) را به هنگام عذرخواهی از آمدن به تهران جهت تدریس و اقامت همیشگی در پاسخ فرستادهٔ ناصری که فرمود: «هم اکنون من در اصفهان دارای دو هزار طالب فلسفه و بیش از چهارصد محقق فلسفه را مربی و معلّم هستم.» گرچه هر دو حوزه پس از درگذشت این استاد و آن شاگرد سرنوشتی کم و بیش مشابه یکدیگر داشتند، ولی خواندن این خبر از قول مرحوم شهید مطهّری در کتاب خدمات متقابل ایران و اسلام مبنی بر اینکه مرحوم جلوه جهت رفتن به سبزوار، از اصفهان عزم سفر نموده، عظمت حوزهٔ نوپای سبزوار را درنظر هر خوانندهٔ منصفی دوچندان می‌سازد. اهمیّت تلاشهای زیبای این دو استاد و شاگرد به عنوان پیشکسوتان و پیشقراولان نهضت عظیم فکری و فلسفی اسلامی، هنگامی به منصهٔ ظهور می‌رسد که بدانیم از دوران رنسانس و تحوّلات علمی در اروپا زمان زیادی نگذشته بود.

عظمت جنبش فکری حاج ملاهادی زمانی بیشتر درک خواهد شد که ما خود را با یک سیر معکوس و بازگشت قهقرایی به زمان گذشته و دوران نه چندان دور، یعنی سالهای آغازین زعامت مرحوم آیت‌اللّه العظمی بروجردی و کمی پیشتر از آن به دوران حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی، مؤسس آن حوزه ببریم و بخواهیم به علل عدم اقامت چند قهرمان حکمت در قم نظیر مرحوم شاه‌آبادی و سیدابوالحسن رفیع قزوینی و حاج میرزا اسدی مدرس آشتیانی آگاه شویم و بپرسیم آیا هنگامی که مرحوم حاج میرزا مهدی مدرس آشتیانی چندین بار تصمیم به اقامت در قم گرفت، چه موانعی موجب تغییر عزم آن نخبهٔ دوران شد؟ و چه مشکلاتی بر سر راه او در اقامت به اصفهان و مشهد پیش آمد؟ و خلاصه واضحتر بنویسم و کلام دُرر بار حضرت امام راحل را جهت تیمّن و تبرّک نقل کنم که فرمود: «در مدرسهٔ فیضیه فرزند خردسالم (مرحوم

مصطفیٰ «ره») از کوزه‌ای آب نوشید، کوزه را آب کشیدند! چرا که من فلسفه می‌گفتم!»[۱]

پس از این مقدمه، امید است که خوانندگان آگاه و بصیر، موقعیّت زمانی مرحوم حاج ملاهادی را درک کنند و به عظمت کار آن حکیم بزرگ پی ببرند. پس از این، نوبت نظم بخشیدن و کلاسیک نمودن متون فلسفی توسط آن بزرگمرد بود که این مهم را نیز حکیم فرهیختهٔ سبزواری به نحو احسن انجام داد، زیرا بین مقدمات فلسفه، یعنی منطق کبریٰ و شمسیّه و شرح مطالع و منطق تفتازانی و حاشیهٔ آن و مرحلهٔ عالی آن، یعنی اسفار و سایر کتب مهم فلسفی، خلائی وجود داشت که می‌بایست به روش دروس فقهی حوزوی چون رسائل و مکاسب و کفایه، پر می‌شد؛ به طوری که طالبان فلسفه بتوانند پس از طی آن مراحل و خواندن آن کتابها به دورهٔ اجتهادی وصول یابند. این مهم را همان‌طوری که قبلاً متذکر شدیم، حکیم سبزواری جانانه حل و فصل فرمود؛ به طوری که از آن زمان تاکنون بهتر از راه حل حکیم سبزواری راه‌حلّی ارائه نشده است و آن راه‌حل این بود که حکیم مجموعهٔ مطالب فلسفی و منطقی را جهت سهولت حفظ و یادگیری به صورت شعر درآورد. آنگاه بر هر دوی آن شرحی مستوفی نوشت. البته، همزمان با تدریس آن و سپس دیگر مشکلات پیش آمده بعد از شرح را به صورت حاشیه زینت‌بخش قسمت حکمت نمود و پس از اطمینان از فهم و درک شاگردان اوّلیه نظیر آخوند ملامحمّد فرزند ارشد آن مرحوم و همطرازان او، آنگاه تدریس آن دو کتاب را به عنوان سطح عالی منطق و فلسفه به شاگردان واگذار فرمود و خود به تدریس دیگر امّهات فلسفه نظیر اسناد و شواهد الربوبیه پرداخت و این اقدام چنان مقبول طبع حکمت دوستان واقع شد و جاافتاد که تاکنون همهٔ حکیمان و فیلسوفان خود را رهین منّت آن حکیم بزرگوار می‌دانند و هر یک از حکیمان به تدریس چندبارهٔ آن می‌بالند و مفتخرند که متجاوز از بیست بار و ده بار و بیشتر و کمتر موفّق به تدریس آن دو متن زیبای منطق و فلسفه شده‌اند.

به عبارت دیگر، این دو کتاب شریف جزء کتب درسی دانشجویان معارف حقیقی الهی گردیده است و از همان دوران تدریس حاج ملاهادی درین مقطع، مدام انیس و مونس متوغّلین حکمت بوده و هست.

اگر ملاصدرا را استاد بلامعارض فیلسوفان شیعی بویژه در فن حکمت الهی بدانیم

بی‌شک باید حاج ملاهادی را بزرگترین شارح افکار و اندیشه‌های تابناک صدرایی قلمداد نماییم، زیرا او نه تنها یک شارح معمولی نبود، بلکه صاحب فکر و اندیشهٔ ناب بود. او در عین حال که مروّج افکار ملاصدرا بود، از افکار و اندیشه‌های فلاسفهٔ قبل از وی نیز، بخوبی آگاه بود و با توجه به آن نظریات، افکار اجتهادی خویش را بیان می‌فرمود. مواردی که نظرش با ملاصدرا مخالف و مباین است، کم نیست که تفصیل آن مقالتی دیگر می‌طلبد و ما را از موضوع و مقصد خود دور می‌سازد. از باب نمونه، نظر او در مورد علم قابل توجه است، زیرا او با توجه به نظریهٔ ملاصدرا و ملاجلال الدین دوانی، علم را وجود ذهنی و از مقولهٔ کیف می‌داند، ولی بالعرض و از مقولهٔ معلوم می‌داند، ولی بالعرض. پس او علم را تحت هیچ مقوله‌ای ذاتاً نمی‌داند، بلکه آن را از سنخ وجود می‌شمارد که تحت هیچ مقوله‌ای نیست.

همان طوری که قبلاً متذکر شدم، مرحوم حاج ملاهادی در اثر بی‌نظیرش منظومهٔ غررالفرائد و شرح منظومهٔ حکمت در امور عامّه، غالباً از کتاب شوارق ملاعبدالرزاق لاهیجی و در سایر مباحث اغلب از اسفار و شرح اشارات و شرح حکمة‌الاشراق و بعضی کتب میرداماد مانند قبسات استفاده کرده است. در امور عامّه نیز در مواردی که شوارق با سلیقه و مسلک او وفق نمی‌داده، به کلمات ملاصدرا متوجّه بوده است، از قبیل مباحث وجود و ماهیّت. بر همین اساس این دو کتاب شریف جامعترین کتابهایی است که دورهٔ کامل منطق و فلسفه را با کمال اختصار دربردارد و جامع کلیهٔ مباحث فن، مطابق با آخرین روش معمول فلسفهٔ ملاصدرا است. از لحاظ شکلی، منظومهٔ غررالفرائد مشتمل بر هفت مقصد است، یعنی امور عامّه، جوهر و عرض، الهیّات به معنی الاخص، طبیعیّات، نبوّت و وصیّ و الهام و کرامات، معاد و علم اخلاق. هر یک از این هفت مقصد هم به چند فریده و هر فریده نیز به چند غرر تقسیم شده است. چنانکه آن حکیم گوید:

سَمیّتُ هذا غرر الفرائد أَوْدَعْتُ فیها عُقَدالعقاید[۲]

امّا از نظر محتوایی، شرح منظومه حکمت منتخبی از آثار ملاصدرا مخصوصاً اسفار است، به طوری که غالب عبارات شرح منظومه را می‌توان عیناً با مختصر اختلاف عبارتی در آثار ملاصدرا نشان داد. امّا اهمیّت کلی آن مربوط به فراهم کردن متن درسی برای

طلّاب text book است. همان‌طور که قبلاً متذکر شدیم، سبزواری در منظومهٔ حکمت و منطق و شرح و حواشی آنها، ابواب مختلف علوم عقلی ـ اسلامی را به اختصار و به طور خلاصه جمع و تألیف کرده و این دو اثر به عنوان دو کتاب درسی طلّاب انتخاب شده و نام مؤلّف را جاودانه ساخته است. شایان ذکر است که بدانیم مرحوم سبزواری منظومهٔ منطق را در خلال و همزمان و یا پس از اتمام منظومهٔ حکمت سروده است، ولی از عبارت خود آن مرحوم در شرح منظومهٔ حکمت در مبحث ماهیّت چنین مستفاد است که قسمتی از آن را در آن وقت، یعنی هنگام بحث از ماهیت در قسمت حکمت سروده، ولی به پایان نرسانده است. چنان که گوید: «منظومتی فی‌المنطق التی فی نیتی اتمامها»

از جمله شروح و تعلیقه بر منطق سبزواری، تعلیقه و حاشیه عبدالکریم قوچانی از شاگردان حاجی سبزواری است که به چاپ نرسیده است.

با این همه تفحص و جستجو و تلاشی که در آثار و زندگی حاج ملاهادی مبذول گردیده است که خود می‌تواند موضوع یک کتاب مستقل با ارزش و مفید باشد و اگر بخواهیم فقط به ذکر مقالاتی که دربارهٔ او نگاشته شده است بپردازیم، به طور مسلّم آن نیز در حوصلهٔ یک مقاله و دو مقاله نمی‌گنجد؛ با همهٔ این تفاصیل باید اعتراف کرد که هنوز بسیاری از ابعاد معنوی و حتی صوری زندگی این حکیم فرزانه در بوتهٔ اجمال است؛ نظیر شروح و حواشی و تعالیق شاگردان مرحوم حکیم که در رأس آنها شرح فرزند شایستهٔ آن مرحوم آخوند ملامحمّد قرار دارد و از آن جمله اینکه چرا آن مرحوم از مشهد به سبزوار هجرت کرد؟ و چرا این حوزه با وجود شاگردانی چون «علوی، آزاد، منجیری و مجتهد» دوام نیاورد و از هم فرو پاشید و اصولاً علل و موجبات شهرت حوزه سبزوار بعد از اصفهان چه بود؟ مگر سرودن و تدریس و نوشتن یک دو کتاب هرچند فوق العاده و کم‌نظیر، می‌تواند منشأ این همه آثار خیر گردد؟ در همین راستا، اگر عدم امکانات مخابراتی و خبررسانی را که حتی اهالی یک روستا از اهالی روستای چند فرسنگی خود بی‌اطلاع و بی‌خبر بودند، بر آن بیفزاییم، آنگاه حیرت ما دوچندان خواهد شد! راستی زندگی این حکیم همانند وجودش مجموعه‌ای از ویژگیهای متضادّ بوده است که به افسانه و اسطوره بیشتر شبیه است تا یک واقعیّت

تاریخی. بگذاریم و بگذریم. در این وجیزه تنها هدف نگارنده آن است که تأثیر افکار و اندیشه‌های حکیم را از طریق دو اثر نفیس برجای مانده از او به طور صوری مورد ارزیابی و بررسی قرار دهد و در آن، از سه اثر که هر کدام دارای ویژگیهای منحصر به فرد است و زندگی حکیم را مورد ارزیابی قرار داده‌اند و به مطالب موردنظر این نگارنده بذل توجه فرموده‌اند، با توجه به تقدّم زمانی هر یک از آنها نام ببرد.

۱ـ تاریخ حکما و عرفای متأخر از ملاصدرا به قلم منوچهر صدوقی سها به تاریخ ۱۳۵۹.

۲ـ احوال و افکار حاج ملاهادی سبزواری به قلم سید حسن امین تاریخ چاپ ۱۳۶۷.

۳ـ حکیم سبزواری، زندگی ـ آثار ـ فلسفه، تألیف غلامحسین رضانژاد معروف به نوشین.

بر اهل نظر پوشیده نیست که افکار و اندیشه‌های ناب یک حکیم به دیگران از دو طریق تدریس و تألیف قابل انتقال است. حکیم بزرگوار ما در مرحلهٔ نخست از طریق تدریس به شاگردان، مطالب و عقاید و نظریات خویش را به آنان و دیگران منتقل فرمود؛ به شیوه‌ای که تا سالهای سال صدایش در گوش جانهای شاگردان طنین‌انداز بود و این قسمت را که ویژهٔ شاگردان حکیم سبزواری است، به طور اختصار متذکر می‌گردم.

الف) شاگردان: سُها شاگردان مستقیم ایشان را ٦٥ نفر می‌داند که آخرین آنها آخوند ملّاحسین قلی درگزینی همدانی است و امین آنها را ٦٧ نفر برمی شمارد که آخرین آنها آقامیرزا یوسف ابن میرزا عبدالله عربشاهی است و نوشین عدّهٔ آنها را ۷۹ نفر ذکر می‌کند که آخرین آنها را آخوند ملامحمّد حسین، استاد مرحوم بدیع‌الزمان فروزان‌فر است. با این توضیح که براون در کتاب خود موسوم به یک سال در میان ایرانیان، شاگردان حکیم را هزارنفر دانسته و این به غیر از افرادی است که در بین راه وامانده‌اند. هر سه بزرگوار کم و بیش در شاگردان حکیم اتفاق نظر دارند، ولی این موضوع را که مرحوم شیخ مرتضی انصاری متوفی به سال ۱۲۸۱ هجری قمری، شاگرد حکیم سبزواری در مدرسهٔ حاج حسن به درس شوارق حاج ملاهادی می‌رفته، فقط امین متذکر شده است و سُها و نوشین نامی از ایشان نبرده‌اند و دربارهٔ آخوند خراسانی هم نوشین و

هم امین متذکر شده‌اند که او نیز از شاگردان حکیم سبزواری به مدت یک سال در سبزوار بوده است، ولی سُها در ردیف شاگردان حکیم نامی از ایشان نمی‌برد و در قسمت تعالیق و حواشی ایشان را صاحب تعالیق غیرمدون می‌داند. البته او روشن نمی‌سازد که این تعالیق غیرمدونه بر کدام یک از آثار حاج ملاهادی و در کجاست، اما هر سه بزرگوار اتفاق نظر دارند که آخوند ملاحسین قلی از شاگردان حکیم بوده است.

ب) آثار:

۱ـ نویسنده تاریخ حکما و عرفاء از قول مرحوم مدرس گیلانی در تذکرةالحکما بیست اثر برای مرحوم سبزواری نقل می‌کند که اوّل آنها شرح برخی ابیات مثنوی است و بیستمین اثر آن مرحوم راکتابی در پاسخ به مسائلی مشکل در فلسفه و غیر آن نوشته‌اند.

۲ـ امین از صفحهٔ ۲۹۹ تا صفحهٔ ۳۳۷ برای حکیم سبزواری ۳۴ اثر برشمرده که اولین آنها شرح منظومهٔ حکمت و آخرین آنهاکتاب مختصر البداء و المعاد است.

۳ـ نویسندهٔ حکیم سبزواری از صفحهٔ ۱۳۸ تا ۲۰۳ که اولین اثر حکیم را تعلیقات بر اسفار اربعه نام برده و بیست و نهمین اثر او را زندگی نامهٔ دست نوشتهٔ او دانسته است و از شمارهٔ ۳۰ تا ۴۵ که عالم المثال است، با این اثر، این بخش از آثار حاج ملاهادی سبزواری را پایان داده است و ضمن بیان شمارهٔ ثبت این رسالهٔ عربی با شمارهٔ ۵۶۳ در کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه به ذکر ۲۳ جلد از آثار خطّی حکیم که در کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی نگهداری می‌شود می‌پردازد.

ج) شروح، حواشی، تعلیقه‌ها و دیگر آثاری که به نامهای دیگر بر دو شرح منظومهٔ منطق و حکمت نوشته شده است. در این قسمت ابتدا به شرح و توضیح خود شرح غررالفرائد و لئالی المنتظمه پرداخته، آنگاه به مطالب بعدی اشارتی خواهیم داشت. بنابر آنچه نوشته شده است، حکیم سبزواری این شرح را میان سالهای ۱۲۴۰ تا ۲۶۱ هجری قمری در طول مدت ۲۱ سال تدوین نموده است. در حالی که حکیم اتمام منظومهٔ حکمت را در سال ۱۲۴۰ مرقوم داشته است، پایان شرح آن را از قول وی ۲۳ رمضان المبارک ۱۲۶۱ قمری نوشته‌اند. آقای نوشین در کتاب خود به شیوهٔ شرح منظومه می‌پردازد و به اختصار و ایجاز و تفصیل آن در ضمن شرح ابیات اشاره نموده، متذکر می‌گردد که شاید از حیث استواری و اصالت و دقّت و صحت انطباق با موازین

عقلی و شرح‌نویسی، کمتر شرحی را بتوان با شرح منظومهٔ منطق و حکمت سبزواری مقایسه کرد و معتقد است که مصنّف گرانقدر گامهای خود را بر اثر صاحبان شروح تجرید و مواقف ایجی و حکمة‌الاشراق ملاقطب الدین شیرازی که سالها پیش از او رفته‌اند، نهاده است. وی این شیوهٔ توضیح را نسبت به شرح لئالی مرحوم سبزواری حفظ نموده و به این عبارت آغاز آن شروع با بسمله و حمد پروردگار و پایان آن در بحث از انواع مغالطات است و وجه غلط هر یک را نیز مرحوم حاج ملاهادی آورده و هر فصل آن را غوص نامیده است تا با لئالی جمع لؤلؤ متناسب باشد و عنوان بعضی را هم سباحت نامیده و بقیه را همان غوص نامیده است. بنابر گفتهٔ آقای نوشین منظومهٔ منطق و شرح آن پس از منظومهٔ حکمت و شرح آن و حتی بعد از شرح اسماءالحسنی تهیه و تنظیم گردیده است. وی آنگاه به سابقهٔ چاپ آن دو در زمان ناصری و چگونگی محشّی شدن این کتاب به بعضی مطالب لازم از منطق حکمة‌الاشراق ملاقطب الدین شیرازی و منطق شرح اشارات توسط محمدحسین‌بن محمد جعفر کاشانی از طلاب علوم عقلی اشاره نموده است و ادعای حاشیهٔ حکیم سبزواری را به این کتاب از قول معلم حبیب‌آبادی مردود دانسته و بهترین حاشیه بر این کتاب را حاشیهٔ مرحوم میرزا مهدی مدرس آشتیانی دانسته است که به نام تعلیقة رشیقة علی شرح منظومة سبزواری است.

اکنون که دانستیم با چه آثار پرمحتوایی مواجه هستیم، شایسته است به آنچه نوشین در مورد فرق میان حاشیه و تعلیقه بیان نموده است و به بیان چگونگی حواشی و شروح و تعلیقات بر این دو اثر بپردازیم. وی در توضیح قسمت اول می‌گوید که شرح معنی آشکار و مشخصی دارد و حواشی بیشتر در توضیحات علوم نقلی به‌کار گرفته می‌شده و تعلیقه در مورد توضیح و بسط مطالب معقول به‌کار می‌آمده است، ولی اکنون این ویژگی رعایت نمی‌شود و در هر دو مورد به‌کار می‌رود؛ به طوری که حواشی بر توضیحات علوم عقلی و تعلیقات بر توضیحات علوم نقلی به‌کار رفته است و این بخش را در پنج قسمت توضیح می‌دهم. قسمت اول: شروح؛ قسمت دوم: حواشی؛ قسمت سوم: تعلیقات؛ قسمت چهارم: دیگر مواردی که به نامهای دیگر خوانده شده، ولی بی‌ارتباط به سه قسم فوق نیست و به صورتی به دو کتاب شریف شرح منظومهٔ منطق و شرح منظومهٔ حکمت مربوط می‌شود؛ و قسمت پنجم به بررسی و نتایج بحث می‌پردازد:

الف) شروح:

۱ـ شرح آخوند ملامحمد فرزند مرحوم ملاحاج ملاهادی: این شرح در زمان حاج ملاهادی نوشته شده و آن مرحوم درباره‌اش فرموده است: «لوالتفضیل لکان شرح محمد حسنا» و ظاهراً پیش از شرح خود حاج ملاهادی نگاشته شده است، همزمان با شروح دیگر شاگردان استاد که در مقایسهٔ با آنها شرح فرزندش را نیکوتر دانسته، به شرط عدم تفضیل و ظاهراً این شرح باید قبل از سال ۱۲۶۱ هجری قمری نوشته شده باشد[۳].

۲ـ شرح آقا سید محمد عصار لواسانی: پدر مرحوم سیدکاظم عصار بر منظومهٔ حاج ملاهادی تعلیقاتی نوشته، تعدادی از ابیات منظومه حکمت در بخش الهیات را نیز شرح کرده است. نسخه‌ای از آن به خط مؤلّف مرحوم، موسوم به اشراقات الرضویه در کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی موجود است و اینک عین عبارت آن مرحوم دربارهٔ نوشتن شرح آن: و از آن جمله بعضی افراد محترم تدریس منظومه حاجی سبزواری را خواستند. بحمدالله شرحی در ضمن تدریس الهیات بر آن نوشتم. بعد از تمام شدن مرا معاف ننموده، تدریس امور عامه را خواستند. مشغول نوشتن شرح بر آن نیز شده، بحمد الله نزدیک به اتمام است (پایان کلام مؤلف). این شرح عربی است در ۱۶ مجلد ۲ س ۱۳۴۹ قمری به پایان آمده است و در آستان قدس رضوی به شمارهٔ ۳۲۴ ثبت گردیده است. تاریخ تولد مرحوم سیدمحمد عصار ۱۲۶۴ قمری و تاریخ وفات او ۱۳۵۶ قمری است.[۴]

۳ـ شرح آقاضیاءالدین دُری: جناب نوشین به نقل از ترجمهٔ فصوص‌الحکم فارابی (کنز المسائل فی اربع الرسائل)[۵] یکی دیکر از مؤلّفات اخیر بنده شرحی است به عربی که بر منظومهٔ مرحوم سبزواری (رحمةاللّه علیه) نوشته‌ام. امید است که ان‌شاءا... طبع و منتشر شود و برای خوانندگان منظومه دیگر اشکالی باقی نماند و در بعضی اشعار هم که سهواً اغلاطی رخ داده است توضیح داده و تصحیح کرده‌ام. ولی آقای سُها به ذکر مقدمهٔ کنزالحکمه قناعت کردند و مطلب دیگری ندارند.

۴ـ شرح شیخ عبدالله تألّهی: برادر آخوند حاج ملامحمد همدانی فرزند عبدا... در گذشته به سال ۱۳۴۸ قمری مدفون در وادی السلام نجف. جناب نوشین مرقوم فرموده است: او شرحی بر منظومهٔ حکیم سبزواری دارد که نسخهٔ خطی آن در همدان است،

ولی مرقوم ننموده که در کجای همدان این کتاب نگهداری می‌شود و آقای سُها این شرح را به نام شیخ مرتضی‌بن عبدا... الهمدانی متولّد ۱۲۸۵ و متوفی به سال ۱۳۴۸ نامیده و در نام پدر مرحوم با جناب نوشین توافق داشته، و مأخذ خود را درخشان: سخنسرایان، تهران، تهران، نیکو ۱۳۴۲ جلد ۲ صفحه ۲۲۷ نقل نموده است.[۶]

۵ـ شرح فارسی حاج شیخ مرتضی مطهری (رحمةالله علیه): در این شرح، آن شهید پس از نقل بیتی از منظومهٔ حکمت به تحلیل مبحث و تفسیر لغات و مصطلحات و جملات پیچیده و مشکل می‌پردازد. آنگاه هرگونه نقض و نقد و ایراد یا ابرام و تأییدی راکه بر آن وارد باشد بیان می‌کند و سرانجام به شیوه‌ای استادانه به جمع مباحث و تقریر روشن و مبیّن و نتیجه‌گیری صریح و آشکار می‌پردازد. شرح او حاوی بسیاری از مباحث امور عامه منتظم به نظم طبیعی، و برای مبتدیان و دانشجویان مناسب است. وی در این شرح از ترکیب معقود ناشی از سنت مؤلف و سرایندهٔ منظومه اجتناب ورزیده است و علّت این امر نیز این است که وی قصد داشته بر همهٔ ابیات شرحی کامل و مبتکرانه بنویسد.

٦ـ شرح فارسی شیخ زین‌الدین جعفر زاهدی جورابچی: این شرح در سه مجلد و بر تمام منظومهٔ منطق و حکمت سبزواری است و مؤلّف در این خودآموز در توضیح هر بیت ابتدا به ترجمهٔ روان از بیت می‌پردازد و سپس در مقام شرح برآمده، نظریّات حکما و متکلّمان را نقل نموده، سپس به داوری پرداخته است و در هر جاکه ذکر زندگینامه‌ای ضرورت داشته، با مراجعه به مآخذ دست اوّل و آوردن مطالبی ضروری و موجز مبادرت کرده است؛ به طوری که اگر دانشجوی با استعدادی اندکی منطق خوانده باشد، با مطالعه و تحقیق در این اثر به فهم ابیات منظومهٔ منطق و حکمت نایل خواهد شد. این اثر مزیّن به اشعاری مناسب و منقولاتی لطیف است.

۷ـ شرح عربی حاج سید محمد حسینی شیرازی: این شرح ساده و روان و باکلمات و جملات متن ممزوج و برای فهم و درک معانی ابیات منظومه حکمت بسیار لطیف و مفید و برای دانشجویان و طلّاب مورد استفاده است و شارح دانشمند آن آثار ارزندهٔ دیگری نیز دارد که در چاپخانه مهر قم به چاپ رسیده است. کتاب مذکور در بخش حکمت تا افعال ا... ادامه دارد و مؤلّف محترم، از ترس لغزش از ادامهٔ شرح بقیه

خودداری نموده است.

۸ـ شرح سید محمد کمالی: شارح فرزند سید موسی کلانتر متولد سال ۱۲۹۶ و متوفی به سال ۱۳۴۹ قمری در طوس بوده است. او در همدان، تهران، اصفهان و نجف تحصیل کرده است و مدتی نیز در نزد سید محسن جبل عاملی صاحب اعیان الشیعه بوده است و شرحی بر منظومه دارد که به نظر می‌رسد تعلیقاتی بر آن باشد. او بر کتب فقهی و اصولی تعلیقاتی دارد و از شاگردان آخوند خراسانی بوده است.

۹ـ شرح کبیر غلامحسین رضانژاد معروف به نوشین: بنابر نوشتهٔ خود آقای نوشین در کتاب حکیم سبزواری نویسنده بیش از پانزده سال در منابع آن دقت و تأمّل نموده، همهٔ شروح، تعلیقات و حواشی در دست طبع افرادی چون مرحوم رفیعی قزوینی، نظر پاک کُجوری، خود حکیم سبزواری، ملامحمد هیدجی، میرزا مهدی مدرّس آشتیانی و آیت اللّه آملی را آورده و مورد بررسی و دقّت قرار داده است. وی ابیات منظومه را به فارسی بلیغ ترجمه نموده، سپس عبارات شرح حکیم سبزواری را آورده و در پایان نیز به ترجمه و توضیح و آوردن نظریّات حکمای متقدّم و متأخّر پرداخته است.

وی هر جا تعلیقه‌ای از حکیم در شرح منظومه بوده، آورده و نخست آن را بدقت ترجمه کرده و در همان مبحث به نقل اقوال و آرای حکمی و کلامی مبادرت ورزیده است و ابهام و اشکال و ایرادی در هیچ جمله و عبارت متن و شرح باقی نگذارده است؛ به طوری که هر صفحه از منظومه در سه تا چهار و گاهی تا شش صفحه شرح شده است. با این همه، سعی کرده در موارد ایجاز، مخلّ و قاصر نباشد و در مواقع اطناب از معانی و مفاهیم متعدد آن به دور نیفتد و در حقیقت، این شرح از مزایای ذیل بهره‌مند است:

۱ـ جامع شروح و تعلیقات است؛ ۲ـ به دور از ابهام و اشکال در متن و شرح است؛ ۳ـ همهٔ آرای متقدّمان و متأخران در همان مبحث را نقل کرده است؛ ۴ـ در بین اقوال فلسفی به انتخاب ارجح به نظر خود با دلیل کافی دست زده است؛ ۵ـ عین عبارات منقول از حکیم را از شرح آن حکیم، از مأخذ قدیم و جدید تحقیق کرده است؛ ۶ـ اقوال و نظریات حکما و استادان فلسفه پس از حکیم را با بررسی کامل در نقد و تحقیق آنها آورده است؛ ۷ـ قواعد فلسفی و کلیات عقلی و کیفیّت تطوّر آرا و نقض و ابرام آنها را با ژرف‌نگری لازم در تحقیقات فلسفی، ضبط نموده است؛ ۸ـ مقدمهٔ شرح

غررالفرائد و خطبهٔ کتاب را کلمه به کلمه و جمله به جمله تفسیر و شرح نموده، هرجا بحثی صرفی یا نحوی ضرورت داشته، با مراجعه به کتب معتبر در این رشته‌ها توضیح داده است؛ ۹ـ در خاتمهٔ کتاب کلیات قواعد عقلی، حکمی، کلامی و اصطلاحات فلسفی مورد استعمال در شرح منظومهٔ حکمت را ضبط و تفسیر و تبیین کرده و به فارسی فصیح نوشته است؛ ۱۰ـ متن شرح منظومه را تصحیح کرده، اغلاط چاپی را در حاشیه کتاب ذکر نموده است؛ ۱۱ـ این شرح شامل مباحث امور عامه، جواهر و اعراض، الهیّات به معنی الاخص، طبیعیّات و فلکیّات و احوال نفس و معاد و شطری در حکمت عملی یا علم اخلاق است که در واقع یک دورهٔ کامل از معارف و علوم عقلی است که به شیوهٔ حکیم سبزواری در مواردی مناسب از آوردن آیات و اخبار و احادیث و استشهاد به اشعار بزرگانِ حکمت و عرفان از دواوین آنان فروگذار و خودداری نکرده و نامش را حکمت‌نامه نهاده است.[۷]

۱۰ـ شرح منظومهٔ منطق و حکمت محمدعلی گرامی قمی که به توضیح مباحث این دو شرح پرداخته و ناتمام است. البته آقای سها و آقای نوشین قید ننموده‌اند که آیا این شرح به چاپ رسیده است یا خیر.

۱۱ـ شرح جدید منظومهٔ حکمت سبزواری تألیف سها که چندین بیت از منظومهٔ حکمت را نقل نموده، سپس به توضیح قواعد و اصطلاحات و آیات و مطالب دیگر پیرامون آنها پرداخته است. بنابر نوشتهٔ جناب نوشین جلد اوّل آن به چاپ رسیده و جلد دوم آن آمادهٔ چاپ است.

۱۲ـ شرح سیّد حق الیقین خراسانی که با عبارات شرح حکیم بر منظومه ممزوج است و مطبوع است و جناب آقای سُها در تاریخ حکما در دو مورد از این کتاب نام می‌برد به شمارهٔ ۱۵ و ۳۴. این شرح بر شرح منظومه حکیم مزجی و به طریق نقض برخی از مباحث حکمی تحریر یافته است و آثای سها مؤلف را شارح شفا و رسالهٔ عشق شیخ دانسته است و شرح مثنوی شریف را نیز از او می‌داند ولی (صفحهٔ ۱۱۹ شمارهٔ ۳۴)

۱۳ـ شرح راهنمای منظومهٔ سبزواری یا وجود از نظر فلاسفهٔ اسلام جلد اوّل، به قلم محمدرضا صالحی کرمانی (چاپ پیروز قم) که شامل مباحث بداهت، اصالت و اشتراک وجود، زیادت وجود بر ماهیّت، وجود حق، وحدت حقیقت وجود، وجود ذهنی،

معقول ثانی و احکام سلبی وجود بوده، مقدمه‌ای است عالمانه برای پژوهندگان حکمت.

۱۴ـ شرح سید محمد جواد ذهنی تهرانی. این شرح در سه مجلّد و در حدود ۱۴۰۰ صفحه است و از مقدمهٔ امور عامه آغاز شده و تا پایان الهیّات و مبحث فعل اللّه و تا اول طبیعیات آنجا به پایان رسیده است. اساس کار شارح و شیوهٔ شرح چنین است که نویسنده، نخست هر بیتی از منظومه حکیم را از نظر نحوی تجزیه و تحلیل نموده است. آنگاه به ترجمه آن مبادرت و سپس عبارات عربی متن را نقد نموده، و سرانجام به توضیح و تحقیق دربارهٔ شرح فارسی پرداخته است. این شرح برای مبتدیان مفید و از شیوهٔ تدریس حوزوی برخوردار است. شارح در توضیح مشکلات از حواشی حکیم نیز بهره‌مند شده و به کتب و حواشی چاپ شده و در دسترس اهل تحقیق مراجعه کرده است.

۱۵ـ شرح آیت اللّه حاج آقا رضی شیرازی. این شرح تقریرات درس شرح منظومه ایشان است و شارح به بیان حکمی پرداخته، سپس به تجزیه و تحلیل ادبی و فلسفی متن شرح حکیم سبزواری مبادرت جسته است و با بیان علمی و فلسفی در حل مشکلات شرح منظومه و رفع ابهام و تفصیل مجملات آن پرداخته است. این شرح که از کاملترین شروح فارسی به حساب می‌آید، هم جنبهٔ تدریس و هم جنبهٔ تحقیق دارد و شارح اهتمامی در خور تحسین در تسهیل مباحث پیچیده و تحلیل غموض عبارات نموده، در برخی از مباحث و مطالب به کتب حکمی فلسفی و کلامی همانند شفای بوعلی و اسفار اربعه و شوارق الالهام ملاعبدالرزاق لاهیجی مراجعه نموده است و هر صفحهٔ شرح منظومه را در دو تا سه صفحه توضیح داده و جمعاً از ابتدای امور عامه تا اواخر اخلاقیّات را تقریباً در ۱۲۰۰ صفحه شرح کرده است. شارح خود از شاگردان حکیمان رفیعی و آملی بوده است و مرحوم رفیعی در اجازهٔ اجتهادی که به ایشان مرحمت فرموده، او را به داشتن طبعی وقّاد و ذهنی نقّاد و استقامت در سلیقه و شیوایی و جودت در طریقه توصیف کرده است، و در اجازهٔ کامل و جامع خود این شخصیّت مبرز را در نزد سرآمدان علم و استادان صاحب فضیلت نجف اشرف و تهران، به القابی چونان کهف معتمد و عالم فاضل و محقّق نحریر و مدقّق ستوده است و به داشتن قوّه و ملکهٔ

قدسیهٔ اجتهاد و استنباط حلال و حرام از مدارک معلوم و مسلّم در نزد علمای اعلام و اصحاب عظام و ارباب نقاهت تهنیت گفته است.

۱۶ـ شرح آقا سید ضیاءالدین تقوی شیرازی: وی از شاگردان آخوند ملامحمد دارابی شاگرد حکیم عباس دارابی شاگرد حکیم حاج ملاهادی سبزواری است که آقای سها در تاریخ حکما و عرفا[۸] از ایشان نام برده‌اند، ولی مدرک قابل اعتمادی برایش ذکر نکرده‌اند و به این عبارت بسنده نموده‌اند که «کما سَمِعْناه عنه طاب ثراه و کان من مدرسی الحکمة فی جامعة الطّهران».

ب) تعلیقات:

۱ـ تعلیقات حاج آخوند ملامحمّد بن معصوم علی هیدجی زنجانی که در سال ۱۳۴۶ قمری در زمان حیات مؤلف، در تهران چاپخانهٔ حاج عبدالرحیم در ۴۳۲ صفحه به چاپ سنگی رسیده است. او شاگرد حاج شیخ محمد حسین سبزواری مقیم تهران، شاگرد حکیم سبزواری بوده است و به لحاظ زمانی نیز فاصلهٔ چندانی از حیث وساطت بین این دو و حکیم سبزواری نبوده است. او در مدرسهٔ منیریه تهران به تدریس فلسفه و دیگر دروس اشتغال داشته است. مرحوم هیدجی در آخر کتاب چاپ سنگی قدیم، به شرح زندگی خود پرداخته، برخی از قواعد عقلی علم حکمت را نیز در آخر آن افزوده است. بیشتر توضیحات او رافع اشکالات بوده است و در تحریر آنها از اسفار اربعه و شرح تجرید علّامه و شوارق الالهام لاهیجی و کتب بوعلی چون شفا و اشارات و کتب کلامی و حکمی دیگر همچون دیگر آثار ملاصدرا بهره برده است. این تعلیقات از چند کلمه و سطر تا یکی دو صفحه بیشتر نبوده، امّا در فهم مباحث موجز شرح، بسیار مؤثر و مفید است. او در مقدمهٔ تعلیقات بر لئالی که شامل مقدمه و کلیّات و حدود و قضاء و قیاس و صناعات و خاتمه است، پس از بسمله و پیش از آغاز به تعلیقات، دو بیت دربارهٔ تعلیقهٔ خود بر شرح منظومه سروده است و پس از بسمله و ذکر آیه‌ای از قرآن به تحریر تعلیقات پرداخته است. برای مثال، سبزواری در مبحث وحدت و کثرت غرری در بی‌نیازی این دو از تعریف حقیقی گوید: «وحدت نیز همانند مساوق و همقدم خود وجود وجوب اعمّ از اشیاء می‌باشد». هیدجی تعلیقه‌ای بر جملهٔ اعم الاشیاء دارد؛ بدین معنا: «تعریف وحدت و کثرت همانند دیگر اموری که در عموم بودن مساوی با

وجودند، امکان‌پذیر نیست، مگر با دور و با تعریف چیزی به نفس خود. همانا گفته‌اند که واحد همانست که از حیث واحد بودن تقسیم‌پذیر نیست و این هم مشتمل بر تعریف چیزی بر نفس خود و نیز بر دور می‌باشد الخ.»

دیگر چاپ این اثر نفیس در سال ۱۴۰۴ هـ. ق ۱۳۶۳ ش به اهتمام مؤسسهٔ علمی تهران در ۵۹۲ صفحه و در یک مجلد منتشر شده است.

۲ـ تعلیقات خبوشانی: میرزاعبدالکریم خبوشانی (قوچانی) یکی از شاگردان حکیم سبزواری بوده است که چندین تعلیقه بر حاشیهٔ منظومه منطق لئالی النشطعه دارد و به طبع رسیده است. او در دو حوزهٔ مشهد و سبزوار از محضر حاج ملاهادی بهره‌مند شده و خود نیز در مشهد مدرس علوم عقلی بوده و در قوچان درگذشته است.

۳ـ تعلیقات آخوند خراسانی: به قول صاحب احسن الودیعه، تعلیقات غیرمدوّنی بر شرح منظومه سبزواری از مرحوم آخوند به جا مانده است، ولی آیا آن کتابی که حواشی آن مرحوم بر آن نوشته شده است، چه نام دارد و کجاست و چگونه نگهداری می‌شود، هیچ نشانی از آن به دست نداده‌اند، همین قدر می‌دانیم که آخوند خراسانی یک سال در سبزوار حیات حاج ملاهادی را درک کرده و از فیوضات او بهره‌مند شده است.

۴ـ تعلیقات میرزاابوالحسن مشکینی: وی بزرگترین شاگرد آخوند خراسانی و شریعت اصفهانی و سیدمحمدکاظم یزدی و دارای حاشیه بر کفایه و مکاسب است. از چگونگی این تعلیقات نیز اطلاعی در دست نیست، همان طوری که از تعلیقهٔ استادش اطّلاعی در دست نیست. وی در سال ۱۳۵۸ قمری در بغداد درار فانی را وداع گفت و در نجف مدفون گردید.

۵ـ تعلیقات نظر پاک کجوری: او شاگرد آقامیرزا طاهر تنکابنی در مدرسهٔ سپهسالار قدیم بوده است. بر هر دو منظومهٔ منطق و حکمت تعلیقاتی دارد، و به خط لطیف شکسته نستعلیق ـ که از خود نظر پاک است ـ تعلیقات بسیار مفصلی بر اکثر مباحث شرح منظومه دارد. این تعلیقات بیشتر نقل مطالب و عبارات و گاهی صفحه یا صفحاتی از کتب حکمی کلامی و فلسفی است که در علم به مأخذ شرح منظومه و دیگر عبارات و آثار حکما که در تکمیل مباحث حکمی مؤثّر و مفید است، قابل توجه بوده، به طور کلی در تمام تحقیق در اطواف مطالب شرح منظومه و کلیات و نکات کلامی اثر باارزشی است و

گاه گاهی با امضای یدالله چند سطر به عنوان توضیح جملات و عبارات متن و شرح در این تعلیقات، به نظر می‌رسد که از خود آن دانشمند است، ولی تعداد آنها اندک است و کمتر مبحثی را از نزد خود به عنوان تعلیقه بر شرح منظومه نوشته است. اصل نسخهٔ آن در کتابخانهٔ دانشگاه تهران نگهداری می‌شود، ولی به چاپ نرسیده است.

۶ـ تعلیقات میرزا احمد آشتیانی: وی فرزند حاج میرزا محمد حسن آشتیانی است و به نوشته مرحوم شیخ محمّد رازی در مجلد ۴ گنجینهٔ دانشمندان، دارای تعلیقاتی بر شرح منظومه بوده است که آقای رازی از آن نام برده و گویا خطی است و نگارنده از محلّ نگهداری آن بی‌اطلاع است.

۷ـ تعلیقات حاج میرزا مهدی مدرس آشتیانی: تعلیقات او بر امور و الهیّات و جواهر و اعراض بسیار مفصّل و بیشتر در اطراف مبحث و جملهٔ مورد تعلق تعلیقه بوده است و در طبیعیّات و فلکیّات و احوال نفس و معجزات و نبوّات اندک است، امّا تعلیقات آن حکیم بر مبحث معاد بیشتر از مباحث یاد شده و تراوش اندیشه‌اش در این زمینه مهمتر است. تعلیقات او بر لئالی نیز از همان خصیصهٔ اخلاقی و تدریس وی برخوردار بوده است و اگر به همهٔ منظومه منطق و حکمت و شرح این دو و نوشتن حواشی یکسان و مربوط به مبحث مورد تعلیقه می‌پرداخت، یکی از بهترین تعلیقات به شمار می‌آمد. او نثر فلسفی عربی را بسیار لطیف و سلیس و فصیح می‌نوشته و در تراکم اطلاعات فنی در علوم عقلی کم‌نظیر بوده است و اگر تطویل در معانی و بسط در کلام و خروج از مبحث در تعلیقات آن حکیم ـ که نتیجهٔ وسعت مطالعات و فسحت میدان تفکر علمی و فلسفی وی بوده است ـ به‌گاه نوشتن ظاهر نمی‌شد، طلّاب علوم عقلی و محقّقان را بیشتر به‌کار می‌آمد. هر یک از تعلیقات بر شرح منظومهٔ منطق و حکمت جداگانه چندین بار به چاپ رسیده است.

۸ـ تعلیقات حیدرعلی جابر انصاری: این تعلیقات در اختیار نیست و به چاپ نرسیده، و از چگونگی نگهداری آن نیز اطلاعی در دست نیست و نویسندهٔ آن در سال ۱۳۳۵ شمسی درگذشته است و طبق نوشتهٔ نویسندگان، «بزرگان و سخن‌سرایان همدان» علاوه بر حواشی کفایه و فقه طهارت شیخ انصاری و رسائل او، دارای آثار دیگر نیز بوده که از آن جمله شرح بر منظومه است.[۹]

۹ـ تعلیقات علامه آیت الله رفیع قزوینی: این تعلیقات برهامش شرح منظومهٔ آن حکیم که چاپ سنگی ناصری است و بهترین طبع شرح منظومه به حساب می‌آید و ملکی آن بزرگوار است، به خط لطیف و شیوای آن مدرس تحریر یافته و در عین وجازت و اختصار ـ که مزیتی بارز برای همهٔ آثار اوست ـ درکمال اتقان نظر و دقّت و قوت مبنا و صحت مبحث و لطافت در تقریر و بیان است. هر تعلیقه از چندکلمه و سطر تا صفحه‌ای تجاوز نمی‌کند. این اثر با تعلیقات دیگر آن حکیم که بر بیست کتاب فلسفی، کلامی و عرفانی نوشته شده و به تصحیح جناب نوشین است، توسط مصحّح در دست چاپ است.

۱۰ـ تعلیقات حضرت آیت‌الله آملی: مجموعهٔ این تعلیقات به نام دررالفوائد فی‌الغرر الفرائد تا به حال دوبار به چاپ رسیده است.

۱۰ـ۱ـ سال ۱۳۷۰ قمری، چاپخانه بوذرجومهری مصطفوی؛ ۱۰ـ۲ـ مرکز نشر کتاب. این تعلیقات در طول سالهای تدریس و تحقیق شرح منظومه فراهم شده است؛ چنانکه می‌فرماید: «برخی از اوقات خود را به توضیح بعضی مشکلات آن صرف کردم.» او از مقصد دوم جواهر و اعراض شروع و تا آخر شرح منظومه ادامه داده است. سپس بر مقدمهٔ امور عامه نیز تعلیقاتی نوشته و در حال حاضر کتاب دررالفوائد مشتمل بر حواشی و تعلیقاتی است که از ابتدا تا انتهای شرح منظومهٔ حکمت و بر سیاق تعلیقات هیدجی استادش بوده است. همان طور که از حیث سهولت تناول و سلاست عبارت و انسجام از همان شیوهٔ استاد بهره‌مند است و تنها فرقی که این تعلیقات با سایر تعلیقه‌ها دارد، تحقیق بحث مورد بر مبحث و جامعیّت و احاطهٔ کامل بر مواضع مورد بحث، و سادگی گفتار و دقّت در حل ابهام و رفع اشکال و توضیح مقام بی‌هیچ تردید در درجهٔ اول قرار دارد و به نحوه آشکار از تعلیقات استادش استفاده و با رجوع به منابع شرح منظومه نواقص تعلیقات هیدجی را نیز مرتفع نموده است و آن را قابل استفاده‌تر کرده است. اهمیت تعلیقات آملی در جمع‌آوری و تحقیق این تعلیقات مفید و عامی و مورد اطمینان علمی با مراجعه به مآخذ موجود و منابع دست اول این فن است و تعلیقات او بر شرح منظومه موجب برتری او به دیگر تعلیقه‌نگاران شده است و در فقه و اصول همانند خورشیدی است در رابعة النهار و این قولی است که جملگی بر آنند؛ همانند آیت

العظمی رفیعی قزوینی (ره) و در مقایسه با تعلیقات حاج میرزا مهدی مدرس آشتیانی، روش یکسان و یکنواخت بیشتری در حل معضلات شرح منظومه سبزواری دارد و اسلوب او در تحریر این تعلیقات منطبق بر موازین علمی دانشگاهی روز است و با این وصف هرگز از تعمق و ژرف‌نگری لازم خالی نیست.

۱۱ـ تعلیقات حاج میرزا محمدرضا مهدوی: حواشی او با توجه به استادان و سابقه تحصیلات وی قابل توجه و در خور امعان نظر علمی و تحقیقی است. او فرزند آیت‌اللّه میرزامحمد مهدی قمشه‌ای، شاگرد ملامحمد کاشانی در عرفان و جهانگیرخان در فلسفه و کمپانی در نجف است. او از محضر بزرگانی چون سید حسین بادکوبه‌ای، حاج میرزا صادق مدرس، سیدابوالقاسم دهکُردی، سید ابوالحسن اصفهانی و آقا ضیاءالدین عراقی استفاده کرده و در سال ۱۳۴۷ شمسی درگذشته است.

۱۲ـ تعلیقات حاج آقا اکبر به نوشتهٔ آقای رازی: شرحی بر منظومهٔ سبزواری از او ضبط شده است که تاکنون دیده نشده و بیشتر ترجمه نگاران بین شرح و تعلیقه تفاوت قایل نشده، خلط بحث نموده‌اند و به نظر می‌رسد که این شروح، شرح به معنی حقیقی نبوده، بلکه تعلیقه‌هایی مفصل است.

۱۳ـ تعلیقات شیخ الاسلام زنجانی: به نقل از تاریخ زنجان، سید ابراهیم موسوی زنجانی، ملقب به فضل الله و شاگرد آقا میرزا مجید است که از شاگردان جلوه و آقا علی حکیم بوده است. در سال ۱۳۳۳ در فروردین ماه درگذشته و در گورستان شیخ عبدالکریم مدفون است. وی دارای حواشی بر منطق و شرح منظومه حکمت است. از او چند رساله دیگر نیز برجای مانده است؛ چون تعلیقات بر شوارق تا مبحث وجود ذهنی و رساله در ردّ قاعدهٔ الواحد لایَصْدُرُ منه الّا الواحد و رساله در ردّ حدوث ملاصدرا که به نظر آقای نوشین: «ایشان منقولی هستند نه معقولی.»

۱۴ـ تعلیقات سیدجمال الدین خوئی: وی متولد نجف است و در معقول شاگرد سیدجواد طباطبائی تبریزی بوده، و شرح منظومه را نزد او خوانده و اسفار را از ملاصدرای بادکوبه‌ای آموخته است. بر وجود ذهنی اسفار و بر شرح منظومه تعلیقاتی دارد.

۱۵ـ سید ابراهیم ابهری زنجانی: از محضر سید عبدالأعلی سبزواری اسفار و شرح

منظومه را آموخت و دارای تعلیقاتی به شرح منظومه است. او متولد سال ۱۳۰۲ ش. در قلعه صائین از توابع زنجان است.

۱۶ـ تعلیقات حسینی قمی: حاج سید ابوالفضل حسینی، فرزند سیدعلی نبوی قمی از مدرسان دانشمند علوم اسلامی در حوزهٔ علمیهٔ قم بوده است که بنابر نوشتهٔ گنجینه دانشمندان رازی تعلیقاتی بر شرح منظومه نوشته است، ولی اثری از آن در دست نیست.

۱۷ـ تعلیقات دکتر محمد صادقی: وی فرزند شیخ محمدرضا تهرانی از محققان علوم اسلامی و از مدرسان دانشمند حوزه علمیه نجف و قم و تهران و شاگرد حاج میرزا مهدی مدرس آشتیانی است. وی دارای آثاری مطبوع، ولی مخلوط و از آن جمله تعلیقاتی بر شرح منظومه سبزواری است.

۱۸ـ تعلیقات شیخ حسین حیدری: وی فرزند شیخ محمد کاشانی است که علاوه بر نوشتن تعلیقاتی ناتمام بر منظومه سبزواری، برخی از ابیات را نیز به شعر فارسی ترجمه کرده است.

۱۹ـ تعلیقات حاج محمد ثقفی: وی فرزند علامه حاج میرزا ابوالفضل تهرانی است. آیت الله ثقفی متولد ۱۳۱۳ هجری قمری است. در تهران، معقول را از آقای رفیعی آموخت و مراتب فضلش مورد تصدیق و قبول مرحوم رفیعی قزوینی بوده است. او دارای تعلیقاتی بر تقریرات درس مرحوم قزوینی است.

۲۰ـ تعلیقات سید هادی خراسانی که به چاپ رسیده است.

۲۱ـ تعلیقات فاضل حسینی میلانی.

الف) او به تنقیه شرح منظومه پرداخته است؛ ب) حواشی آملی و خود حکیم سبزواری را بر مواضعی از آن نقل کرده است؛ ج) خود نیز به برخی از موارد شرح حکیم تعلیقاتی نوشته و هر مقصد از شرح منظومه را بدین توصیف به اتمام رسانیده است. این تعلیقات در چاپخانه سعید مشهد به چاپ رسیده است.

ج) حواشی:

۱ـ حاشیه سیدالاطباء مرعشی: وی فرزند سید محمد منجّم و شاگرد حکیم سبزواری بوده است. او از مرجعیّت دست کشید و به طب پرداخت. سیدالأطباء شرف‌الدین، به نقل از واعظ خیابانی در کتاب علماء معاصرین دارای حواشی بر شرح منظومه سبزواری است.

۲ـ حاشیه میرزا محمد علی قدسی: به گفتهٔ آقای رازی در آثارالحجّة، اهل محلات از شاگردان اصفهانی، عراقی، نائینی و به قول آقای رازی ایشان دارای حواشی تعلیقاتی بر منظومه است که در نوع خود بی‌نظیر است.

۳ـ حواشی میرزامحمود قمی: او از شاگردان آقا میرزا احمدرضا قمشه‌ای جلوه است و از آثار آقاعلی حکیم نیز بهره‌مند شده است. وی در مدرسهٔ صدر تدریس داشته و سرانجام در سال ۱۳۰۴ شمسی دار فانی را وداع گفته است. او تعلیقات بر شرح فصوص و اسفار و تعلیقاتی بسیار مفید و عمیق و قابل استفاده بر شرح منظومه دارد.[۱۰]

۴ـ حاشیه جلال‌الدین همایی متخلّص به سنا همایی‌نامه جلد ۲

۵ـ حاشیه حکیم حاج میرزاابوالقاسم خرمشاهی ساوجی قزوینی

۶ـ حاشیه آقا میرزا جواهری اصفهانی، پرداخته از تقریرات سیدصدرالدین هاطلی

۷ـ حاشیه حکیم یزدی متوفای ۱۳۴۴ قمری، مدفون در شیخان قم[۱۱]

۸ـ حاشیه سید اسدالله بن‌محمد کاظم خوانساری قمی که در شرح منظومه سبزواری چاپ سنگی مرقوم نموده است.

۹ـ روش اندیشه شرح منظومهٔ منطق از مرحوم شهید مفتح که چندین بار به چاپ رسیده است.

د) دیگر مواردی که به نحوی با شرح منظومه منطق و حکمت در ارتباط است:

۱ـ فیض الباری فی اصلاح منظومة سبزواری چاپ چاپخانهٔ عصریه در بغداد به تاریخ ۱۹۲۵ میلادی؛

۲ـ رساله فی حل نظم منطق سبزواری نوشته آیت الله شیخ محمد صالح علامه سمنانی؛

۳ـ صد بیت شبیه منظومه سبزواری با اشاره و اشعار بر ردّ و اعتراض آن از میرزاابوالحسن رضوی درگذشته به سال ۱۳۱۱؛

۴ـ منطق و فلسفه الهی تألیف آقا محمد سنگلجی استاد ممتاز دانشگاه تهران که مقدمه‌ای است بر بعضی از مباحث منطق و حکمت شرح منظومه و در حقیقت مدخلی است بر آن کتاب؛

۵ـ شروق الحکمه سید صدرالدین هاطلی وی از اهالی کوهپایه اصفهان و در حکمت

و عرفان شاگرد میرزا جهانگیرخان و همچنین شاگرد ملامحمد کاشانی بوده است. وی در سال ۱۳۷۲ قمری به علت عارضهٔ سکته وفات یافته و در بقعه درب کوشک اصفهان مدفون شده است. کتاب شروق الحکمه در حل معضلات برخی از مباحث اسفار و شرح منظومه است.

ه) نتایج

اولاً اعتراف می‌کنم که به علت قلت وقت، فرصت بررسی جامعی برایم فراهم نبود، لذا از چند مأخذ محدود استفاده کردم و پیشتر متذکر شده‌ام که اصولاً چنین بررسیهایی از دو صورت بیرون نیست:

۱ـ بررسی شکلی و صوری؛ ۲ـ بررسی محتوایی.

در صورت اول ما باید نخست منابع خود را مشخص کنیم و دوم، منابع مورد اعتماد و اطمینان را که بتواند برای اهل تحقیق مفید باشد، فراهم کرده، نام کتاب، نام نویسنده، جلد کتاب و زمان چاپ آن ـ در صورتی که به چاپ رسیده است ـ و در صورت امکان خصوصیات ویژهٔ آن را ذکر کنیم، و در صورت بررسی محتوایی؛ موضوع کتاب، شیوهٔ بیان نویسنده، چگونگی استدلال او و خلاصه همه ادعاهای شخص محقق باید به طور مشروح از متن مورد تحقیق برای خواننده آشکار گردد. برای مثال، اگر بخواهیم بگوییم که کتاب شریف شرح منظومه سبزواری جهت حکمت و منطق از زمان حاج ملاهادی تاکنون چه تطوّراتی پیدا کرده است، باید اول خود آن دو شرح شریف مورد ارزیابی قرار گیرد و معضلات و مشکلات آن بررسی گردد. آنگاه به شرح و حواشی و تعلیقات دیگر مراجعه گردد و به ترتیب گذشت زمان و ادوار مختلف و نسلهای گوناگون از زمان نویسنده تا به حال، مورد به مورد و موضوع به موضوع آثار دیگر بزرگان در آن باره ارزیابی گردد تا معلوم شود که آیا از زمان حاج ملاهادی تا زمان حاضر، نویسندگان و صاحبان اندیشه چه تحولاتی در اندیشهٔ فلسفه و منطق به وجود آورده‌اند. آیا براستی قصد نویسندگان از تألیف و تصنیف حواشی و تعلیقات چه بوده است؟ آیا خواسته‌اند فهم این دو کتاب شریف را آسان و ساده کنند و بدین وسیله راه را برای نوآموزان و طالبان فلسفه آسان کنند و یا خدای ناکرده قصد به رخ کشیدن معلومات خود را داشته‌اند که امید است هیچوقت چنین نباشد. آیا خواسته‌اند افکار نو و جدیدی عرضه کنند که پی

افکن مکاتیب جدید فلسفی گردند یا خیر، خواسته‌اند همان مطالب گذشته را بفهمانند و در هر صورت، بر خواننده بصیر و آگاه است که با مراجعه به اوراق فوق خود قضاوت نماید که غرض گردآورندگان چه بوده است و آیا گردآورندگان به اهداف واقعی خویش نایل شده‌اند یا نه.

در خاتمه ناگزیرم دو مطلب را یادآوری کنم: ۱ـ می‌دانیم که شیخ احمد احسائی در زمان حاج ملاهادی برای مدتی در اصفهان بوده است و مرحوم حاج ملاهادی، هم در شرح حال دست‌نویس خود و هم در شرح حکمت منظومه به کنایه به عقیدهٔ ناصواب او اشاره دارد و آنچه که این نگارنده می‌خواهد بر آن اضافه کند، آن است که اعتراض و ادعای به آن بی‌محتوایی، از سکوت و رضایت به وضعیت یکنواخت فکری بهتر است، زیرا همان فکر باطل و بی‌ارزش خودش موجب تحول گردید که حاصلش چندین اثر علمی برجای مانده در آن روزگار است و تحرک و جنبشی در افکار و اندیشه صاحبنظران پدید آورد. در پایان، به نقادی‌هایی اشاره می‌کنم که از طرف استاد حسن‌زاده آملی بر مبنای فکری حاج ملاهادی، به مناسبت دویستمین سال تولدش اظهار شده و در نفس و ذات خود قابل تأمل و تفکر است، بدون توجه به اینکه بخواهم آن را تأیید یا تکذیب کنم. همین‌طور از طرف استاد مطهری نیز در شرح ارزشمند خود بر شرح منظومه حاج ملاهادی، نقادی‌هایی جلب توجه می‌کند که می‌تواند راهگشا باشد و سیر تحوّلات فکری اجتماع ما را دگرگون سازد. پس بیاییم برای میل به چنین مقاصد عالیه‌ای صدرایی بیندیشیم و سبزواری مانند عمل کنیم و سیره جلوه را پیشاپیش خود جلوه‌گر سازیم و غیرممکن او را ممکن نماییم و از عدم نگاشتن او عبرت آموزیم و دست به نوشتن هر مطلبی نیازیم و معنی مستقل‌نویسی را بفهمیم و درک کنیم و بدانیم که اگر بدایع الحکم مدرس زنوزی را مقصد همت خود می‌ساختیم، اکنون ساختار فلسفی دیگری داشتیم و تحولات فکری فلسفی خود را به سستی دچار نمی‌کردیم و از شبیخون دشمن پندها می‌گرفتیم. بدان امید که از سستی فکری بپرهیزیم و روی به سوی آینده بهتر داشته باشیم.

پی‌نوشتها

۱ـ صحیفهٔ نور، سازمان مدارک انقلاب اسلامی، جلد ۱، ص .

۲ـ حاج ملاهادی سبزواری، منظومه، به اهتمام دکتر مهدی محقق.

۳ـ یادآور می‌شود که مرحوم حاج ملاهادی در پاسخ سؤال از تعداد فرزندان او توسّط ناصرالدین شاه فرمود: لولاکان محمد کنتُ عقیماً. ولی متأسفانه پس از دو سال از رحلت حاج هادی در سال ۱۲۹۱ آن مرحوم هم به پدربزرگوارش پیوست (رحمةالله علیه).

۴ـ به نقل از نامهٔ فرهنگستان شمارهٔ ۱۰ـ۱۱، ص ۱۱۳، شمارهٔ ۵ پاییز ـ زمستان، سال ۱۳۷۷، به قلم دکتر محقق داماد نقل از پیام حوزه، شماره ۱۸، صص ۱۰۱ ـ ۱۱۹.

۵ـ مقدمهٔ ترجمهٔ فصوص فارابی کتابفروشی خیام ـ ۳۰ـ۱۳۷۰ شمسی.

۶ـ به نقل از صفحهٔ ۱۱۸ تاریخ حکما شماره ۱۷ از نام برداران شارحین شرح‌منظومهٔ سبزواری.

۷ـ مطالب فوق از متن کتاب حکیم سبزواری تألیف نوشین (صص ۲۱۷ ـ ۲۱۹) استخراج و بدون هیچ‌گونه اظهارنظری مرقوم گردید چون متن شرح فوق الذکر هنوز به چاپ نرسیده و در اختیار نبود که بخواهیم به حق یا ناحق به داوری بنشینیم.

۸ـ ص ۱۱۷، ردیف ۱۶.

۹ـ جلد دوم ـ بزرگان و سخن سرایان همدان، ص ۲۳۹ ـ دکتر مهدی درخشان چاپ اول ۱۳۴۲.

۱۰ـ منبع مقدمه تمهیه القواعد سید جلال آشتیانی.

۱۱ـ نامهٔ فرهنگستان علوم شماره ۳ سال سوم بهار ۱۳۷۵ صفحه ۱۲۶ نخبگان علم و عمل.

منابع و مآخذ

ـ سبزواری، حاج ملاهادی، حکمت‌نامه یا شرح کبیر، رضانژاد(نوشین)، غلامحسین، اسرار، چاپ اوّل، ۱۳۸۰.

ـ صدوقی سها، منوچهر، تاریخ حکما و عرفا متأخر، چاپ انجمن حکمت و فلسفه‌ی اسلامی، تهران ۱۳۵۹.

ـ آشتیانی، سید جلال، تمهید القواعد اِبنِ نزکه، *[تصحیح]*، چاپ انجمن فلسفه، (نقل از صفحه ۲۰۲۷، فهرست منابع و مآخذ حکمت نامه، جلد دوم، رضانژاد(نوشین)، غلامحسین).

ـ درخشان، مهدی، بزرگان و سخن سرایان همدان،چاپ اوّل، ۱۳۴۲.

ـ فارابی، ابونصر، مقدمه و ترجمه و شرح فصوص الحکمه، ضیاءالدّین درّی اصفهانی، کتابفروشی خیام، چاپ ۱۳۳۰ ـ ۱۳۷۰

ـ امین، سید حسن، آراء و عقاید فلسفی حاج ملاهادی سبزواری، چاپ انگلستان، قسمت آثار حاج ملاهادی.

ـ صدوقی سها، منوچهر، تحریر ثانی تاریخ حکما و عرفای متأخّر، انتشارات حکمت، چاپ اوّل، ۱۳۸۱.

ـ رضانژاد(نوشین)، غلامحسین، حکیم سبزوار، چاپ اوّل، انتشارات سنایی، ۱۳۷۱.

تحول عرفان اسلامی در قرن هفتم هجری و نقش آن در شکل‌گیری مکتب اصفهان

سید علی اصغر میرباقری فرد *

هر مکتب فکری را می‌توان به دریایی مانند کرد. هر چند دریا مجموعه‌ای واحد به نظر می‌رسد اما عناصر و اجزای مختلفی در پدید آمدن آن نقش داشته‌اند. آن مجموعه، ترکیبی از رودها و نهرهای مختلف است که از سرچشمه‌های متعددی سرازیر شده و به هم پیوسته‌اند. یک مکتب فکری نیز با تلفیق مشربهای مختلف در یک بستر زمانی شکل می‌گیرد. برای آنکه چگونگی شکل‌گیری یک مکتب با دقت بررسی گردد باید مشربهای گوناگون که پیش از آن مکتب رواج داشته و در شکل‌گیری آن مؤثر بوده‌اند شناخته و میزان و چگونگی تأثیر آنها در این کار مشخص شود. در این صورت ماهیت و مبانی آن مکتب می‌تواند به طور اصولی و بنیادی مورد بررسی و تحلیل قرار گیرد. مکتب فلسفی اصفهان نیز بر این قاعده شکل گرفت. برای بررسی چگونگی شکل‌گیری این مکتب فکری ضروری است عناصر و مشربهایی را که در تشکیل آن مؤثر بوده‌اند شناسایی و نقش هر یک را مشخص کرد.برای تحقق این منظور دایره تحقیق را نباید به زمان شکل‌گیری آن محدود ساخت بلکه باید همه جریانهای فکری را که از سده‌های قبل بر آن تاثیر گذاشته‌اند بررسی کرد. زمینه پیدایش این مکتب بتدریج از قرن هفتم هجری فراهم شد. در این سده در سیر تطور عرفان و تصوف اسلامی نقطه عطفی پدید آمد که تحول گسترده‌ای را در قلمرو مباحث عرفانی به وجود آورد و موجب پیدایش

---

* عضو هیأت علمی دانشگاه اصفهان

مشربهای فکری متعدد در دوره‌های بعد شد. در اثر این تحول ویژگیهایی در عرفان اسلامی راه پیدا کرد که در مکتب فلسفی اصفهان به تکامل رسید. البته بررسی کامل و تفصیلی این موضوع در یک مقاله نمی‌گنجد و در اینجا تنها می‌توان به ویژگیهایی کلی اشاره کرد که در عرفان قرن هفتم به وجود آمد و تا دوره صفویه ادامه یافت. برای تبیین این موضوع و تشریح این تحول و میزان اهمیت آن ضروری است ـ مجمل و کوتاه ـ به سیر عرفان اسلامی از آغاز تا قرن هفتم هجری توجه شود.

تصوف اسلامی در میانه قرن دوم هجری براساس زهد شکل گرفت و در آغاز بر معاملات ساده و بی پیرایه استوار بود. این سادگی در اصول و معاملات البته مانع از آن نشد که همه اهل تصوف یکسان بیندیشند و یک مشرب برگزینند. بررسی منابع و مآخذ مختلف نشان می‌دهد که از همان آغاز تصوف، مشربهای مختلفی شکل گرفت. حسن بصری حزن را با زهد همراه ساخت وسلمة بن دینار(ابوحازم مدنی یا مکی) و فضیل بن عیاض در کنار زهد و حزن به رضا نیز توجه خاص نشان دادند و شقیق بلخی بر توکل تکیه کرد و رابعه عدویه راه محبت در پیش گرفت. این تنوع که در مشربهای عرفانی قرن دوم به چشم می‌خورد به طور طبیعی در دوره‌های بعد بیشتر و عمیقتر شد. دامنه این تفاوتها و اختلافها در مشی و شیوه‌های عملی عرفان اسلامی در قرن سوم بدانجا کشید که بتدریج براساس تعالیم و معاملاتِ متنوعِ مشایخِ متعدد و انبوه پیروان آنان سلسله‌های عرفانی پدید آمد. وجود این سلسله‌ها به منزلهِ مرزهایی بود که تفاوت مشربهای عرفانی را آشکار می‌ساخت.

در سیر تطور عرفان و تصوف اسلامی دو دوره اهمیت زیادی دارند: یکی سده سوم و دیگری سده هفتم هجری. در این دو قرن مبانی و اصولی پایه ریزی شد که تاریخ عرفان اسلامی را در دوره‌های بعد تحت‌الشعاع خود قرارداد. به عبارت دیگر مبانی نظری و عملی عرفانی در این دوره‌ها سمت و سوی حرکت عرفان اسلامی را در دوره‌های بعد تبیین کرد. شواهد و دلایل زیادی برای اثبات این موضوع وجود دارد. برای روشن ساختن اهمیت قرن سوم از این نظر کفایت می‌کند به موضوع مهمی که علی بن عثمان هجویری(متوفی ۴۶۴ ه) در کشف المحجوب به آن اشاره کرده است، توجه شود. او همه اهل تصوف را در روزگار خود به دوازده گروه تقسیم و آنها را چنین

معرفی می‌کند:

« جمله متصوفه دوازده گروهند و از آن، دو مردودانند و ده از آن مقبولند. آنچه مقبولند یکی از آن محاسبیانند و دیگر قَصّاریانند و سدیگرطیفوریانند و چهارم جنیدیانند و پنجم نوریانند و ششم سهلیانند و هفتم‌حکیمانند و هشتم خرّازیانند و نهم خفیفانند و دهم سیّاریانند و این جمله از محقّقانند و اهل سنّت و جماعت. امّا آن دوگروه که مردودانند یکی‌حلولیانند...دیگر حلاجیانند.»[1]

ده گروه یا ده سلسله‌ای که در نظر هجویری مقبولند به این مشایخ منسوبند: حارث محاسبی(متوفی ۲۴۳ ه)، حمدون قَصّار(متوفی ۲۷۱ ه)، بایزید بسطامی(متوفی ۲۶۱ ه)، جنید بغدادی(متوفی ۲۹۸ ه)، ابوالحسین نوری (متوفی ۲۹۵ه)، سهل تستری(متوفی ۲۸۳ ه)، محمد بن علی حکیم ترمذی(متوفی بعد از ۳۱۸ ه) ابوسعید خرّاز(متوفی ۲۸۶ ه)، ابوعبداله خفیف شیرازی(متوفی ۳۳۲ ه) و قاسم بن قاسم سیار(متوفی ۳۴۲ ه). توجه به زمان وفات این مشایخ نشان می‌دهد هفت تن از آنان در قرن سوم از دنیا رفتند و سه تن دیگر نیز بیشتر عمر خود را در این دوره سپری کردند و از پرورش یافتگان این عهد به شمار می‌رفتند. وقتی در قرن پنجم هجری که ارکان تصوف تثبیت شده بود هجویری همهٔاهل تصوف راگروهها و سلسله هایی معرفی می‌کند که در قرن سوم هجری شکل گرفته بودند این موضوع بخوبی روشن می‌شود که مشربهای عرفانی از قرن چهارم به بعد از آبشخورعرفان اسلامی در قرن سوم هجری بهره می‌بردند. گرچه این تاثیر گذاری در همه دوره‌ها به چشم می‌خورد اما بیشترین نفوذ و تاثیر دیدگاههای عرفانی قرن سوم را می‌توان تا قرن هفتم هجری مشاهده کرد.

از اواسط قرن ششم و اوایل قرن هفتم هجری چنانکه اشاره شد درعرفان اسلامی تحولات عمیق و گسترده‌ای پدید آمد که هم بینشها و نگرشهای عرفانی را دگرگون کرد و هم قلمرو موضوعات عرفان اسلامی را تغییر داد و آن راگسترده‌تر و عمیق‌تر ساخت. تفاوتها و اختلافاتی که پیش از قرن هفتم هجری در میان متصوفه وجود داشت بیشتر به فروع و معاملات عرفانی مربوط می‌شد ودر مبانی و اصول عرفانی تحول خاصی پدید نیامده بود اما از قرن هفتم ماهیت دگرگونیها و تحولات عرفانی باگذشته تفاوت پیداکرد

و اصول و مبانی عرفانی را در بر گرفت. مهمترین نتیجهٔ این تحول یا به تعبیر مناسبتر اساسی‌ترین ویژگی عرفان اسلامی بعد از قرن هفتم هجری آن بود که دیدگاهها و موضوعات عرفانی به تفکر شیعی نزدیک شد و تحت تاثیر معتقدات شیعی قرار گرفت. عرفان اسلامی از آغاز تا قرن ششم هجری در قالب و هیأتی ظاهر شد که بیشتر بر اعتقادات اهل تسنن استوار بود. البته در این دوره نشانه‌های تاثیر تفکر شیعی در بخشها و لایه‌هایی از تصوف دیده می‌شود اما جهت و مبانی کلی تصوف در این عهد با معتقدات اهل تسنن بیشتر سازگار بود. از قرن هفتم هجری به بعد در سیر عرفان اسلامی تغییر جهت کلی پدید آمد و با حکمت شیعی بیشتر انس گرفت. بدین ترتیب در کنار جنبه‌های عملی عرفان،مباحث نظری نیز مورد توجه قرار گرفت و عرفان عملاً در مقام پاسخگویی به مطالبی برآمد که پیش ازآن در عرفان اسلامی مطرح نبود. با این دگرگونی فاصلهٔعرفان ،فلسفه و کلام کمتر شد و عرفان اسلامی نظم و ظاهر مباحث فلسفی و کلامی را پذیرفت و موضوعات مهمی راکه در قلمرو فلسفه و کلام مطرح می‌شد با شیوه و مشی خاص خود تبیین نمود.

در تحقیقات عرفانی معمولاً پدید آورندهٔ این تحول اساسی را تنها مکتب محیی الدین بن عربی(۵۶۰-۶۳۸ ه) می‌دانند و او را یکتنه بانی این دگرگونی و پایه گذار عرفان نظری بر می‌شمارند. بررسی مبانی و موضوعات عرفان اسلامی در قرن ششم و هفتم هجری روشن می‌سازد که در این روزگار شرایط مناسبی فراهم آمده بود که در جهت کلی عرفان دگرگونی پدید آید. مباحث تازه و پرسشهایی که به پاسخهای جدید نیاز داشت در همه محافل عرفانی مطرح بود. نسفی دراین باره می‌نویسد:

«وقتی در ولایت ما در شهر نسف بلکه در تمامت ماوراءالنهراین بحث در افتاد که صفت ولایت قوی‌تر است یا صفت نبوت. و بعضی کس پنداشتند که مگر این بحث در نبی وولی است. چون در خراسان به خدمت شیخ المشایخ سعد الدین حموی - قدس الله روحه - رسیدم در نبی و ولی این بحث هم می‌کردند و اکنون بعد از وفات وی اصحاب وی این بحث هم می‌کنند.»[۲]

وی همچنین در این باره می‌گوید:

«جماعتی درویشان کثّر هم اللّه که در صحبت یکدیگر می‌بودیم با این بیچاره حکایت کردند که چندین گاه است که ما این الفاظ و اسامی که دانایان از علما و حکما و انبیاء و اولیا علیهم الصلوه و السلام گفته‌اند در میان خلق معروف و مشهور گشته است می‌شنویم و می‌خوانیم و از حقیقت این الفاظ و اسامی بی بهره و بی نصیبم (نصیبیم) همچون لفظ وجود و رب و اللّه و خلق و امر و مُلک و ملکوت و مَلَک و شیطان و انسان و آدم و ولی و نبی و سالک و سلوک و شرک و توحید و کفر و ایمان و طاعت و معصیت و مبدأ و معاد و بهشت و دوزخ و حیات و ممات و دنیا و آخرت و شب قدر و روز قیامت و سما و ارض و تبدیل ارض و طیّ سما و صاحب شریعت و قائم قیامت و ختم نبوت و ختم ولایت و مانند این.»[۳]

تنوع و تعدد موضوعاتی که در آثار عرفانی این دوره به چشم می‌خورد بخوبی می‌تواند نشان دهد که در قرن هفتم چه موضوعات و مباحثی ذهن و وجود عارفان این عهد را در برگرفته بود. با اینکه این تحول در مشربهای عرفانی این دوره بتدریج پدید آمد اما دیدگاهها و آرائی که در مکتب ابن عربی مطرح شد از یک تحول کامل و بنیادی در قلمرو موضوعات عرفانی حکایت می‌کرد. به همین دلیل است که او سرسلسه و بنیانگذار این تحول معرفی می‌شود در حالیکه زمینه این دگرگونی در بخش گسترده‌ای از بلاد اسلامی از جمله ماوراءالنهر و خراسان فراهم امده و خواسته یا ناخواسته بسیاری از گروهها و مشربهای صوفیانه را تحت تأثیر خود قرار داده بود. مشربهای عرفانی قرن هفتم را از این نظر می‌توان به سه گروه تقسیم کرد:

۱. مشربهایی که در بستر این تحول شکل گرفتند و نمایندهٔ کامل و تمام عیار عرفانی به شمار می‌روند که در قلمرو آن دگرگونیهای اساسی پدید آمده بود. پیشرو این مشربها مکتب عرفانی ابن عربی است.

۲. مشربهایی که می‌کوشیدند راهی را بپیمایند که اصول و مبانی آن با تصوف پیش از قرن هفتم هماهنگ باشد. مکتب نجم الدین عبدالله خیوقی معروف به نجم الدین کبری (۵۴۰-۶۱۸ ه) از این گروه است.

۳. مشربهایی که میان این دو گروه قرار می‌گیرند یعنی هم به مشربهای گروه دوم متمایل و وابسته بودند و هم به موضوعات تازه علاقه نشان می‌دادند و از این تحولات اثر می‌پذیرفتند. مشرب عرفانی سعد الدین حمویه و عزیز نسفی را می‌توان نمایندهٔ گروه سوم معرفی کرد.

مشرب عرفانی نجم الدین کبری در سراسر خراسان ،ماوراءالنهر و آسیای صغیر پیروان زیادی داشت. مشایخ متعددی از دست او خرقه پوشیدند و اندیشه هایش را در سطح گسترده‌ای تبلیغ و ترویج کردند. این مشرب بر اصولی استوار بود که از آغاز تا قرن هفتم هجری در تصوف رواج داشت. در واقع این مکتب یکی از نمایندگان برجسته تصوف اسلامی پیش از قرن هفتم به شمار می‌رود که بویژه در میان عامهٔ مردم نفوذ زیادی داشت[۴]. این مکتب عرفانی با اینکه می‌کوشید به اصول تصوف که تا قرن هفتم رواج داشت پایبند بماند اما به سبب وجود شرایط مناسب برای ایجاد تحول همین مکتب نیز دچار دگرگونی شد و انشعاباتی درآن راه پیدا کرد. از اولین انشعاباتی که تحت تأثیر این تحول در مکتب کبرویه شکل گرفت پیدایش مشرب عرفانی سعد الدین حمویه و عزیز نسفی بود که بعداًدر بارهٔ آن سخن خواهیم گفت. البته عده‌ای از مشایخ این مکتب کوشیدند در برابر این دگرگونیها ایستادگی کنند اما به سبب ضرورتهایی که پیدا شده بود مقاومت آنها تنها توانست از سرعت بروز تحول کامل در این مکتب تا اندازه‌ای بکاهد اما هیچگاه مانع این تحول نگردید. آخرین فرد برجسته‌ای که در نیمهٔ دوم قرن هفتم و نیمه اول قرن هشتم در برابر این تحول مخالفت ورزید شیخ رکن الدین احمد بن محمد بیابانگی معروف به علاءالدوله سمنانی(۶۵۹-۷۳۶ ه) بود. او با آراء ابن عربی بویژه در وحدت وجود مخالفت می‌کرد با این حال دامنه این دگرگونی در دیدگاههای عرفانی به اندازه‌ای بود که علاءالدوله برای رد آراء ابن عربی و پیروان و شارحان وی از شیوه‌ای بهره می‌گرفت که نشان می‌داد او خود از این دگرگونیها تاثیر پذیرفته است. به همین سبب علاءالدوله در مباحث خودگاه به نتایجی رسید که پیش از وی ابن عربی، سعدالدین و نسفی بدان رسیده بودند[۵]. بعد از علاءالدوله از شدت تعارض و مخالفت مکتب کبرویه با دیدگاههای تازهٔ عرفانی کاسته شد وگرایش آنان به موضوعات و مباحث جدید عرفانی رو به فزونی نهاد چنانکه در قرن هشتم بسیاری از مشایخ این مکتب بویژه در سلسله‌های

ذهبیه و نوربخشیه -که از این مکتب منشعب شده بودند - به آراءابن عربی توجه زیادی نشان دادند.

یکی از مشربهای عرفانی که تحت تاثیر مکتب ابن عربی در قلمرو مکتب کبرویه شکل گرفت و بعداً خود در سیر عرفان اسلامی تأثیر گذاشت مشرب سعد الدین حمویه و عزیز نسفی بود. سعد الدین که از خاندان بزرگ و با نفوذ حموی بود در سال ۵۸۶ هـ به دنیا آمد و در یکی از سالهای ۶۴۹ تا ۶۵۱ هـ از دنیا رفت. وی از شاگردان و خلفای برجسته نجم الدین کبری به شمار می‌رفت[۶]. گرچه وی با عده زیادی از مشایخ روزگار خود ارتباط داشت و با آنها مکاتبه می‌کرد اما یکی از بزرگترین و تاثیر گذارترین وقایع زندگیش آشنایی و ارتباط با ابن عربی بود. آن دو اول بار در دمشق با هم دیدار کردند و بعد از آن ارتباط خود را با مکاتبه ادامه دادند. در این مکاتبات سعد الدین پرسشها و ابهامات خود را مطرح می‌ساخت و ابن عربی نیز به آنها پاسخ می‌گفت. دیدار و ارتباط با ابن عربی سبب شد سعدالدین تحت تاثیر شیخ اکبر قرار بگیرد و به انعکاس آراء او بپردازد[۷].مشرب سعدالدین هر چند با مکتب کبرویه ارتباط داشت اما بیشتر به دیدگاههای ابن عربی متمایل بود. سعد الدین را می‌توان پایه گذار این مشرب دانست اما کسی که ارکان آن را استوار ساخت و اصول و مبانیش را نظام بخشید عارف بزرگ قرن هفتم هجری عزیز بن محمد نسفی بود. اندیشه‌های عرفانی نسفی بیش از همه تحت تأثیر تعالیم سعدالدین شکل گرفت از اینرو عزیز او را مراد خود می‌خواند و در آثار خود به تبیین دیدگاههایش می‌پردازد[۸].

بخش زیادی از آراءو عقاید سعد الدین درآثار عزیز نسفی مطرح شده است. آثار نسفی بیشتر از آثار سعد الدین بر دوره‌های بعد تأثیر گذاشت زیرا بیشتر تالیفات سعد الدین دیر فهم و غامض است و گاه بیان کننده اسراری است که مفهوم آنهابرای همه مخاطبان روشن نیست. گاهی در این آثار ارقام و اشکال تفسیر می‌شود و تاویل حروف الفبا سخت مورد توجه قرار می‌گیرد. او در تاویل حروف به اندازه‌ای علاقه نشان می‌دهد که گروهی وی را دارای مشرب حروفی گری می‌دانند[۹]. این ویژگیها سبب شد تا حوزه مخاطبان تألیفات سعد الدین محدود شود و آثارش کمتر از آثار نسفی نفوذ و تاثیر داشته باشد. در مقابل آثار سعد الدین ،تألیفات نسفی بسیار روان و برای فهم

مخاطبان بیشتری نوشته شده است. عزیز در کتابها و رساله‌های خویش موضوعات و مباحث متنوعی را مطرح می‌کند و به تبیین و تفسیر آنها می‌پردازد .مشکل‌ترین و پیچیده‌ترین مباحث عرفانی با قلم او ساده و واضح نوشته شده است. احاطه نسفی در طرح موضوعات عرفانی به زبان ساده بسیار چشمگیر و تأثیر گذار است. می‌توان روش نسفی را در تألیف آثارش سهل ممتنع نامید زیرا همان مباحثی را که دیگر مؤلفان با عبارات غامض و مطنطن بیان کرده‌اند وی با سادگی و وضوح کامل شرح داده است.

همانگونه که مشرب عرفانی نسفی حد واسط مشربهای گروه اول و دوم به شمار می‌رود، آثار او نیز در میان تألیفات عرفانی همین نقش را ایفا می‌کند. در رساله‌ها و کتابهای نسفی هم موضوعات مربوط به عرفان عملی شرح داده شده است و هم مباحث عرفان نظری. البته گرایش نسفی به طرح موضوعات عرفان نظری بسیار بیشتر از عرفان عملی است از اینرو حجم این دسته از مطالب نیز در آثار وی بیشتر از دیگر مباحث عرفانی است. شرح مفصل و گسترده این مطالب و شیوه جذاب و ساده برای بیان آنها در آثار نسفی سبب شده است تا تألیفات این عارف بزرگ منابع مناسبی برای آشنایی با بسیاری از موضوعات عرفان نظری بویژه مبحث وجود و وحدت وجود به شمار رود[۱۰]. همین ویژگیها سبب گردید تا دیدگاههای عرفانی عزیز بر دوره‌های بعد تأثیر زیادی داشته باشد. بر اساس مستندات اولین کسی که از او نام برده و آراء وی و همچنین سعدالدین و ابن عربی را تائید کرده سید حیدر آملی عارف و عالم بزرگ شیعی در قرن هشتم هجری است[۱۱]. این تاثیرپذیری در آثار سید حیدر آملی هم در موضوعات مختلف عرفانی دیده می‌شود و هم در روشهایی که او در بیان مباحث مختلف به کار گرفته است[۱۲]. دیدگاههای نسفی در کنار آراء ابن عربی و شارحان فصوص بویژه درباره وحدت وجود رواج و تاثیر داشته و او به عنوان یکی از مروجان وحدت وجود شناخته می‌شده است. در حدیقة الشیعه، وی به همراه ابن عربی و عبدالرزاق کاشی به عنوان کسانی که به وحدت وجود معتقدند مورد مذمت و نکوهش قرار می‌گیرد[۱۳].

روشن و قطعی است که از میان مشربهای عرفانی قرن هفتم هجری گروههای اول و سوم در دوره‌های بعد تاثیر گذار بودند.بسیار ضروری است میزان و چگونگی تاثیرگذاری این مشربها بر سیر و تطور عرفان و حکمت و کلام در مجالی مفصل بررسی

و تحلیل شود.

مهمترین تأثیرِ تحولِ عرفانی در قرن هفتم هجری بر دوره‌های بعد این بود که علاوه بر موضوعات متنوع فلسفی و کلامی در قلمرو عرفان اسلامی، روشهای تازه‌ای نیز در این حوزه به کار گرفته شد. متناسب با گستردگی موضوعات عرفانی، روش بیان این مطالب نیز تنوع بیشتری پیدا کرد تا امکان طرح موضوعاتی که جنبه نظری داشتند در قلمرو عرفان وجود داشته باشد. تا پیش از این تحول روشی که در عرفان اسلامی برای رسیدن به حقیقت استفاده می‌شد روش کشفی و شهودی بود. با ورود مباحث فلسفی و کلامی در حوزه عرفان شیوه طرح آنها هم از فلسفه و کلام در عرفان به کار گرفته شد. از اینرو روش عقلی و نقلی که در فلسفه و کلام کاربرد داشت با روش کشفی و شهودی که خاص عرفان اسلامی بود تلفیق شدند. انجام این کار تحول بزرگی در عرفان و حکمت اسلامی به شمار می‌رفت که نتایج مهم و آثار ارزشمندی به دنبال داشت.

ماهیتِ موضوعاتِ متنوعِ عرفانی و شیوه‌ای که برای طرح آنها به کار گرفته شد با معتقدات شیعی سازگار و متناسب بود. به همین سبب عرفا و حکمای شیعی به آراء ابن عربی و شارحان او و همچنین مشربهایی مانند مشرب عرفانی عزیز نسفی توجه نشان دادند و هم به شرح این دیدگاهها پرداختند و هم آنها را جرح و تعدیل و تکمیل کردند. همین موضوع موجب گردید در حکمت و عرفان اسلامی جریانی پدید آید که نقش مهمی در شکل‌گیری مکتب اصفهان داشته باشد.

پی نوشتها

۱ـ کشف المحجوب، ص ۱۶۴.

۲ـ انسان کامل، ص ۳۱۶.

۳ـ کشف الحقایق، نسخه خطی شماره ۶۴۴۳۶، کتابخانه مجلس شورای اسلامی، برگ ۲.

۴ـ برای تفصیل نک: شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری، بدیع الزمان فروزانفر، ص ۱۹ به بعد؛ دنباله جستجو در تصوف ایران، عبدالحسین زرین کوب، ص ۸۱ به بعد؛ بیان التنزیل، عزیز نسفی، ص ۶.

۵ـ برای تفصیل نک: دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۱۶۸ـ ۱۷۸.

۶ـ برای تفصیل نک: دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۶۰؛ فرهنگ ایران زمین ۳۰۱/۱۳ ـ ۳۰۳؛ المصباح فی التصوف، مقدمه، ص ۱۳.

۷ـ نک: علاءالدوله سمنانی، چهل مجلس، ص ۲۵۹؛ المصباح فی التصوف، مقدمه، ص ۱۵، ۱۹، ۲۲؛ بیان التنزیل، مقدمه، ص ۳۰۲؛ فرهنگ ایران زمین، ۳۰۱/۱۳.

۸ـ برای تفصیل نک: بیان التنزیل، ص ۳ ـ ۴.

۹ـ نک: مجالس المؤمنین، نورالله شوشتری، ج۲، ص ۷۵؛ دنباله جستجو در تصوف ایران، ص ۱۱۷.

۱۰ـ برای آشنایی با دیدگاههای نسفی درباره وجود نک:

"Aziz-i Nasafi and the Essenc-Existence Debate", Herman Landolt,Toshihiko ؛ Consciousness and Reality, Studies in memory of Izutsu,pp.387-395

بیان التنزیل، ص ۵۱ ـ ۶۶ ؛ نسفی و وحدت وجود، سید علی اصغر میرباقری فرد، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم، دوره جدید، سال هشتم، ش ۳۰و۳۱؛ ص ۱۲۵ ـ ۱۴۳.

۱۱ـ نک: جامع الاسرار و منبع الانوار، سید حیدر آملی، ص ۲۳۸ ـ ۲۳۹.

۱۲ـ نگارنده در مقاله دیگری نقش سید حیدر آملی را در این حرکت فکری و عرفانی بررسی کرده است که ان‌شاءا...در شماره آینده مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران به چاپ می‌رسد.

۱۳ـ نک: حدیقة الشیعه، مقدس اردبیلی، ص ۵۶۶.

منابع و مآخذ

- آملی، سید حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، تصحیح هانری کوربن، عثمان اسماعیل یحیی، قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه، تهران ۱۳۷۴/۱۹۶۹.

- احمد بن محمود، معروف به مقدس اردبیلی، حدیقة‌الشیعه، چاپ دوم، انتشارات گلی، تهران ۱۳۶۱.

- بیابانکی، احمد بن محمد(علاءالدوله سمنانی)، چهل مجلس(رساله اقبالیه)، مقدمه، تصحیح و تعلیقات نجیب مایل هروی، ادیب، تهران ۱۳۶۶.

- حمویه، سعدالدین، المصباح فی التصوف، مقدمه، تصحیح و تعلیق نجیب مایل هروی، مولی، تهران ۱۳۶۲.

- دانش پژوه، محمدتقی، فرهنگ ایران زمین، ج ۱۳، چاپ دوم، ۱۳۵۴.

- زرین کوب، عبدالحسین، دنباله جستجو در تصوف ایران، چاپ سوم، امیرکبیر، تهران ۱۳۶۹.

- شوشتری، نورالله، مجالس المومنین، کتابفروشی اسلامیه، تهران ۱۳۶۵.

- فروزانفر، بدیع الزمان، شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، چاپ دوم، کتابفروشی دهخدا، تهران ۱۳۵۳.

- میرباقری فرد، سید علی اصغر، نسفی و وحدت وجود، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تربیت معلم، دوره جدید، سال هشتم، ش ۳۰ و ۳۱.

- نسفی، عزیزالدین، الانسان الکامل، تصحیح ماریژان موله، انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران، تهران ۱۳۷۱/۱۹۹۳.

- ــــــــــــــــ، بیان التنزیل، شرح احوال، تحلیل آثار، تصحیح و تعلیق سید علی اصغر میرباقری فرد، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران ۱۳۷۹.

- ــــــــــــــــ، کشف الحقایق، نسخه خطی شماره ۶۴۴۳۶، کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

- هجویری، ابوالحسن علی، کشف المحجوب، افست از روی متن مصحح والنتین ژوکوفسکی.

- Landolt, Herman, "Aziz_i Nasafi and the Essence _

ExistenceDebate" Consciousness and Reality, Studies Memory of Toshihiko Izutsu, Tokyo; Lwanami Shoten Publishers, pp.387_395.in

مسأله بداء از منظر حکیم استرآباد، میر محمد باقر داماد

حامد ناجی اصفهانی *

بزرگ حکیم جهان اسلام، و از مؤسّسان مکتب اصفهان، امیر محمّد باقر داماد، در پی بنیان حکمت یمانی بسان حکیمان بزرگی چون ابن‌رشد اندلسی، به تقریب عقل و نقل همّت گماشت، و اساس مکتب فلسفهٔ خود را در سامان بخشیدن اندیشهٔ شیعه در بستر عقل بنیاد نهاد.

از این رو، وی در بخش امور عامّه فلسفه هفت اصل تأسیسی پی نهاد[1] و در پی آن به مسایل الهیات به معنی الاخصّ پرداخت، و با استفاده از مأثورات شیعی پاره‌ای از مدخلهای جدید ـ همچون تردّد در خداوند و بداء ـ را در این بخش وارد ساخت؛ چه این‌گونه مباحث در کتب پیش از او یا مطرح نمی‌گردید و یا به‌اجمال به آنها اشاره می‌شد.

به دنبال همین جریان فکری، وی برای اولین بار رساله‌های ژرفی را در مسألهٔ وحدت عددیه خداوند، علم تفصیلی حضرت حق، تحلیل آموزهٔ «بین الامرین» در مسألهٔ جبر و اختیار، تحلیل و بررسی آموزهٔ بداء و... به رشتهٔ تحریر درآورد.

در این گفتار ما برآنیم که گذری بر چگونگی نگرش وی به مسألهٔ بداء بر اساس رسالهٔ نفیس «نبراس الضیاء و تسواءالسواء فی شرح باب بداء و اثبات جدوی الدعاء» داشته باشیم.

---

* عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی

مقدمه

معنی لغوی بداء

بداء بر وزن سماء اسم مصدر ماده «بدو» است، و فعل ماضی ثلاثی مجرد آن «بدا» و مضارع آن «یبدو» است. مصدرهای این ماده عبارتنداز: بداوة، بدواً، بداءة و فعل ماضی آن به هیچ وجه از حرف لام جارّه منفکّ نگردیده، مضارع آن اکثراً با لام جارّه است، جز در مواردی که به صورت لازم استعمال گردد، چون حدیث: «لاتبیعوا الثمرة حتی یبدو صلاحها» و یا حدیث «انّه أمر أن یبادی النّاس یأمره»[۲] که معنی «بدو»، «ظهور» و «بیان» (=آشکار شدن، روشن شدن) است، و بر همین اساس موارد زیر معنی می‌گردد: ﴿بدا لهم سیّئات ما کسبوا[۳]﴾ یعنی در آخرت پاداش آنچه که در دنیا عمل بدان نموده‌اند، برایشان ظاهر می‌گردد. ﴿و بدا لهم من اللّٰه ما لم یکونوا یحتسبون[۴]﴾ آنچه از افعال الهی به حساب ایشان نمی‌آمده، برایشان آشکار می‌گردد. «بدا لهم سور المدینة» دیوارهای شهر برایشان آشکار گشت.

گاهی اوقات به شخصی «ذو بدوان» گفته می‌شود، یعنی شخص پیوسته دارای رأی جدید است. و به عبارت دیگر، همیشه رأیی نو برای او حادث می‌گردد. عمده موارد استعمال این ماده در انسان بر همین پایه است[۵]؛ و به همین دلیل ابن اثیر در تعریف بداء گفته: «و البداء استصواب شیء عُلم بعد ان لم یُعلم[۶]» یعنی علم به صلاحدید چیزی پس از صلاح ندانستن آن.

اثبات بداء

ادله اثباتی بداء بر محور نقل بر دو گروه است:

الف) آیات قرآنی، که گاهی ظهور در حقیقت بداء دارند، و گاه طرح آیه در رابطه با بداء است.

ب) احادیث مأثور، از عامّه و خاصّه که در ذیل به تفصیل آنها اشاره می‌گردد:

آیات قرآنی:

﴿لکلِّ أجلٍ کتابٌ، یمحو اللّٰهُ ما یشاءُ و یُثْبتُ و عندَه أمُّ الکتابِ[۷]﴾.

﴿هو الّذی خلقَکُم من طینٍ ثمّ قَضیٰ أجلاً و أجلٌ مسمّیٰ عندَه ثمّ أنتم تَمْتَرون[۸]﴾
﴿و قالَتِ الیهودُ یدُ اللّٰهِ مغلولة غُلّتْ ایدیهم و لُعنوا بما قالوا بَلْ یداه مبسوطَتان یُنْفق کیفَ یَشاءُ[۹]﴾.
﴿و قالَ ربُّکم أُدعونی أَسْتَجِبْ لَکُم[۱۰]﴾ و ...

بنا بر تحلیلی که در آینده پیرامون مسأله نسخ خواهیم داشت، بیان می‌کنیم که مفاد آیه اول فقط با طرح آموزه بداء سازگار است و ارتباطی با نسخ ندارد، و لذا اذعان به آیه مساوی اقرار به بداء است.

آیه دوّم بیانگر تغییر اجل مؤجّل و عدم تغییر اجل مسمّی است، و تحلیل این تغییر و عدم تغییر آن در گرو بحث بداء است.

آیه سوّم به طرح آموزه سرّ قدر می‌پردازد و حضرت حق را همواره در معیّت خلق می‌داند، و این ظهور در مرحله عمل، جز با اساس مسأله بداء غیر قابل توجیه است.

آیه چهارم بیانگر حقیقت دعا و واقعیت آن است، و چنانچه خواهد آمد پذیرش وضعی دعا جز اقرار به بداء نیست.

احادیث:

روایاتی که در مسأله بداء صادر گردیده، به تقسیم اوّلی یا از طریق خاصّه است یا عامّه و در هر دو یا به لفظ بداء تصریح گردیده یا مورد تصریح واقع نشده است. در ذیل به ذکر چند حدیث در این موارد اشاره می‌گردد:

الف) احادیثی از خاصّه که در آنها به لفظ بداء تصریح شده است[۱۱]:

۱ ـ «ما عُبد اللّٰهُ بشیء مثلَ البداء[۱۲]».
۲ ـ «ما عُظِّم اللّٰهُ بمثل البداء[۱۳]».
۳ ـ «ما تنبّأ نبیّ قطّ حتّی یُقرّ للّٰه بخمس خصال: بالبداء و المشیة و السّجود و العبودیة و الطّاعة[۱۴]».
۴ ـ «ما بعث اللّٰه نبیّاً قطّ الاّ بتحریم الخمرِ و أن یُقرّ للّٰه بالبداء.» وغیره.

ب) احادیثی از عامّه که در آنها به لفظ بداء تصریح شده است:

۱ ـ «انّه سمع رسول اللّٰه (ص) یقول: انّ ثلاثة فی بنی اسرائیل: ابرص و اقرع و اعمی، بدا للّٰه أن یبتلیهم[۱۵]».

۲ ـ «قال رسول اللّٰه (ص) یجمع اللّٰه عزّوجلّ الامم فی صعید یوم القیامة، ما ذا بدا للّٰه عزّوجلّ نصدع بین خلقه مثل لکلّ قوم ما کانوا یعبدون ـ فیتّبعونهم حتّیٰ یقحمونهم النّار[۱۶]».

۳ ـ «انّ الشّمس و القمر لا ینکسفان لموت احد و لا لحیاته و لکنّهما آیتان من آیات اللّٰه عزّوجلّ. انّ اللّٰه عزّوجلّ اذا بدا لشیء[۱۷] من خلقه خشع له، فاذا رأیتم ذلک فصلّوا[۱۸]».

ج) احادیثی از خاصّه که در آنها به لفظ بداء تصریح نشده است:

۱ ـ «العلم علمان، فعلم عند اللّٰه مخزون لم یطّلع علیه أحداً من خلقه، و علم علّمه ملائکته و رسله، فما علّمه ملائکته و رسله فانّه سیکون، لا یکذّب نفسه و لا ملائکته و لا رسله، و علم عنده مخزون، یقدّم منه ما یشاء و یؤخّر منه ما یشاء و یثبت ما یشاء[۱۹]».

۲ ـ «ما بعث اللّٰه عزّوجلّ نبیّاً حتّیٰ یأخذ علیه ثلاث خصال: الاقرار بالعبودیّة و خلع الانداد، و انّ اللّٰه یقدّم ما یشاء و یؤخّر ما یشاء[۲۰]». و ...[۲۱]

د) احادیثی از عامّه که در آنها به لفظ بداء تصریح نشده است:

۱ ـ «لا ینفع الحذر من القدر، و لکنّ اللّٰه یمحو اللّٰه بالدّعاء ما یشاء من القدر[۲۲]».

۲ ـ «لا یردّ القضاء إلاّ الدّعاء، و لا یزید فی العمر إلاّ البرّ[۲۳]».

۳ ـ «ما علی الارض مسلم یدعوا اللّٰه بدعوة إلاّ أتاه اللّٰه إیّاه أو صرف عنه من السّوء مثلها ما لم یدع بإثم أو قطیعة رحم[۲۴]» و ...

بنا بر احادیث فوق اولاً اصل بداء یکی از پایه‌های مهم کلامی است و ثانیاً سر تأثیر عمل انسانی و راز استجابت ادعیه در گرو تحلیل آن است.

تحلیل ثبوتی بداء

حکیم استرآباد اصل تحقیق خود را پیرامون مسأله بداء در رساله نبراس الضیاء[۲۵] بیان داشته است، لذا جهت تبیین نظر وی، گزارشی از این رساله را ارائه خواهیم نمود. این اثر در واقع مشتمل بر یک دیباجه تحت عنوان «اقتصاص و حکومة» و سه بخش کلّی است.

مؤلّف در دیباجهٔ رساله با نقل کلام امام فخر رازی بیان خود را آغاز می‌کند. فخر رازی در کتاب محصّل گوید: شیعه با استفاده از دو اصل بداء و تقیه، خود را از هر اشتباه و کذبی مبرّا می‌نمایند. همی گویند درآینده ما دارای حکومت و عزّت خواهیم شد، و وقتی بدان دست نمی‌یابند گویند بداء شده‌است، و وقتی حرفی را می‌زنند و بعد معلوم می‌گردد که خطا و باطل بوده، گویند تقیّتاً گفتیم.

خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب نقد المحصّل به پاسخ از این افترا برآمده و گوید:

اوّلاً خبر بداء خبر واحد است - و در مورد اسماعیل پسر امام جعفر صادق - علیه السلام - و موجب علم و عمل بدان نیست و ثانیاً: تقیه مورد خاص دارد و در تمام موارد جایز نیست.

محقّق داماد از کلام امام فخر رازی برمی‌آشوبد و کلام خواجه نصیرالدین طوسی را در مسأله تقیه مورد قبول و در مسأله بداء مورد اشکال قرار داده، می‌گوید:

اولاً: مسأله بداء از طریق اهل سنّت نیز مطرح گردیده و پاره‌ای از آیات قرآنی دالّ بر آن است.

ثانیاً: خبر روایت بداء در مورد اسماعیل پسر امام جعفر صادق - علیه السلام - غیر قابل قبول است[۲۶] و معارض با اخبار باب امامت ائمه اثنی عشری است.

و بر اساس مبنای فوق، وی پایه بخش نخستین رساله خود را پی می‌نهد.

متفکّران و اندیشه‌مندان شیعی، با توجّه به مأثورات موجود در این باب در صدد تحلیل عقلانی مسألهٔ بداء برمی‌آمده‌اند. در این بین آرای شیخ صدوق، شیخ مفید، سید مرتضی، شیخ طوسی، ابن ابی جمهور احسایی، ملا صدرا شیرازی، ملا فیض کاشانی و علّامه محمّد باقر مجلسی از اهمیّت بسزایی برخوردار است؛ که برای جلوگیری از اطناب

در این گفتار، از تحلیل و نقد آنها خودداری می‌کنیم.[۲۷]

□ **بخش اوّل:**

در پی انتقاد به خبر بداء، وی امامت ائمه اثنی عشری را محرز می‌داند و لذا ادله اثبات امامت را بر دو پایه استوار می‌بیند:

الف) احادیث و اخبار فضائل ائمه اثنی عشری؛

ب) مثالب و کژیهای موجود در جانشینان دروغین خلافت[۲۸].

بدین طریق او بیش از یک سوم رسالهٔ خود را به همین اصل اختصاص داده که در آن نیز از گفتارهای جدلی و خطابی استمداد جسته است.

□ **بخش دوّم:**

در این بخش به طرح اصلی رسالهٔ پیرامون بداء رسیدگی می‌گردد، که خود بر سه پایه استوار است:

الف) ذکر اخبار وارده در مسأله بداء[۲۹]؛

ب) بررسی لغوی واژه «بداء» و عدم انکار استناد آن به خداوند؛

ج) طرح بیانی مسأله بداء، که این بخش خود بر دو قسمت است:

۱ - طرح آموزهٔ بداء و هماهنگی مفهوم آن با نسخ و اختلاف آن در تشریع و تکوین. که در پایان رساله با اشاره‌ای گذرا به طرح همین بخش، رساله به صورت ناتمام انجام یافته است.

۲ - بررسی مسأله تکوین و موجودات مکوّن، که در پی آن به مذهب تثلیث و تربیع در اقسام موجودات اشاره شد. در این رهگذر وجه تخصیص بداء به مکوّنات روشن می‌گردد.

خلاصه نظر وی بر دو پایه فوق بدین شرح است:

«البداء منزلته فی التّکوین منزلة النّسخ فی التّشریع، فما فی الامر التّشریعی و الاحکام التّکلیفیّة نسخ، فما فی الامر التّکوینیّ و المکوّنات الزّمانیّة بداء فالنسخ کأنّه بداء تشریعی، و البداء کأنّه نسخ تکوینی[۳۰]».

□ **بخش سوم:**

این بخش که از جهتی، یک بخش فرعی و استطرادی در مسأله بداء است، به اعتباری به طور مستقیم با بداء در ارتباط است. در این مرحله، طرح حصول کثرت از وحدت از رهگذر مسائل علم حروف و اعداد استفاده شده که بیش از یک پنجم رساله را به خود اختصاص داده‌است.

* * * *

شایان ذکر است که اکثر محققان و محدثان بعد از او، نظریه وی را پذیرفته‌اند[۳۱].

تحلیل نظریه همانندی نسخ و بداء

قبل از ورود در این گفتار، ناچاریم به معنی نسخ و کیفیّت آن به طور گذرا اشاره کنیم

معانی لغوی نسخ:

۱ ـ ازاله و از بین بردن، همچون: «نسختْ الشمسُ الظلَّ»: خوشید سایه را از بین برد، و یا «نسخ الشیب الشباب» پیری جوانی را از بین برد.

۲ ـ نقل و نوشتن، همچون «نسختُ الکتابَ»: کتاب را نوشتم. این معنی همسان «استنساخ» است؛ مانند: «استنسختُ الکتابَ».

۳ ـ نقل و تغییر از حالی به حال دیگر که در استعمال باب تفاعل است، همچون: «تناسخ الازمنة و الدهور» دگرگونی زمان و روزگار، و یا «تناسخ المواریث من واحد الی واحد» به معنی انتقال میراث از شخصی به شخص دیگر[۳۲].

چنانچه از معانی فوق مستفاد است، معنی جامع نسخ، تغییر و تحوّل است. حال باید دید معنی نسخ در اصطلاح قرآنی و شرعی بر چه میزان است، لذا قبل از تعرّض به معنای اصطلاحی نسخ، به ادله امتناع نسخ و تحلیل آن اشاره گذرایی خواهیم نمود.

بررسی ادلّهٔ امتناع نسخ:

اکثر ادلّهٔ امتناع نسخ از علمای یهود ـ به جهت اثبات ابدیت دین خودشان ـ است و به همین علت، در این باب به ادلّه‌ای متمسّک شده‌اند.

۱ ـ جعل احکام و صدور آنها به واسطه حکمت و مصلحت است، و در صورت فرض نسخ، علم قانونگذار به مصلحت تمام نبوده‌است، لذا فرض تغییر حکم شرعی منافی با شؤون واجب‌الوجود و در نتیجه محال است.

۲ ـ احکام تابع مصلحت است و انقلاب صاحب مصلحت به مفسدت ـ و بالعکس ـ محال است، زیرا از قبیل تخلّف معلول از علت تامّه است.

۳ ـ ثبوت نسخ و فرض آن یا بواسطه عدم حکمت در ناسخ است، و یا به واسطه جهل شارع به وجه حکمت؛ و فرض هر دو امر، در واجب‌الوجود محال است.

۴ ـ عبارت تورات ـ مبنی بر «تمسّکوا بالسّبت أبداً» ـ همیشه به [تعطیل و عظمت و رعایت احکام] روز شنبه باشید ـ دالّ بر عدم نسخ حکم شنبه است و از سویی لفظ «ابد» بیانگر دایمی بودن آن است.

۵ ـ خود قرآن منکر نسخ شده و در کریمه: ﴿و لَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللّٰهِ تَبدیلاً[۳۳]﴾ به آن تصریح نموده است[۳۴].

جواب:

مفاد دلایل یک تا سه بر یک محور دور می‌زند، و آن عدم فرض تغییر مصلحت و لزوم عدم علم در واجب‌الوجود است؛ اما با طرح این فرض که احکام تابع زمان، مکان و اشخاص است و چه بسا با طیّ زمان، مصلحت تغییر یابد، تمام این سه شبهه قابل جواب است، و به تعبیر رساتر می‌توان گفت: تغییر احکام به واسطه ضعف و قلت استعداد مکلّفین است، نه ضعف شارع.

از سویی، چه بسا وضع احکام به جهت امتحان مکلفین نه اتیان آنها باشد و به تعبیر دقیقتر، گاهی مصلحت حکم در فعل است و گاهی در نفس حکم، همچون احکام امتحانی. محقّق طوسی (ره) بدین لطیفه چنین اشاره نموده‌است: «والنسخ تابع للمصالح[۳۵]».

جواب از دلیل چهارم نیز به سه وجه میسّر است[۳۶]:

الف) ثبوت نسخ در خود تورات مسلم است و در جای جای آن و در اسفار پنجگانه آن به چشم می‌خورد، لذا تمسک به شنبه دلیل بر تعمیم کلی عدم نسخ نیست[۳۷].

ب) تواتر اخبار تورات و انتساب آن به حضرت موسی (ع) با توجّه به نابود گشتن نُسَخ اصلی تورات در زمان بخت‌النصر، مسلّم نیست.
ج) معنی «ابد» ممکن است برای جاودانگی نباشد، بلکه به معنی طول مدّت و زمان باشد. لذا خواجه نصیرالدین طوسی به همین نکته اشاره نموده و فرموده: «و خبرهم عن موسی (ع) بالتأبید مختلق و مع تسلیمه لایدلّ علی المراد قطعاً».

جواب دلیل پنجم نیز واضح است، زیرا خود آیه شریفه عدم تغییر در سنت الهی را بیان می‌دارد، نه احکام الهیه را؛ چه سنت الهی همان احکام قضای غیر قابل تغییر است[۳۸]. حال بنا بر تحلیل سه دلیل اول وجود نسخ اثبات می‌گردد و با تحلیل دلیل چهارم ثبوت آن محرز می‌شود.

معنی اصطلاحی نسخ:

بنا بر ادلّهٔ فوق چنین به نظر می‌آید که نسخ به معنی تغییر حکم و رفع حکم نیست[۳۹]، زیرا در این صورت، سه دلیل اول امتناع نسخ آن را فرامی‌گیرد، بنابراین، متکلمان اسلامی برای نسخ معنایی غیر از معنای لغوی قایلند، و به اصطلاح نسخ را از معنای لغوی به معنای اصطلاحی دگرگون ساخته‌اند و بر همین پایه در تعریف نسخ گفته شده: «هو رفع امر ثابت فی الشریعة المقدّسة بارتفاع أمده و زمانه.»[۴۰] یعنی: نسخ عبارت از برداشته شدن حکمی از احکام ثابت دینی در اثر سپری شدن وقت و مدت آن است[۴۱].

باید به این نکته توجه داشت که اگر موضوع حکم به زمان تغییر یابد، به تغییر حکم اولیه نسخ گفته نمی‌شود؛ مثلاً دلیل وجوب روزه رمضان با انقضای ماه رمضان پایان می‌یابد، نه این که نسخ می‌شود و لذا در تعریف فوق از لفظ «احکام ثابت» بهره گرفته شده است.

پس به طور خلاصه می‌توان گفت: نسخ به معنی انقضای حکم است، نه رفع آن و این معنی خارج از طور لفظی آن است.

تنها نکته‌ای که در ذیل بحث فوق باید بدان اشاره داشت، این است که ثبوت نسخ در شریعت محمّدیه از مسلمات است و بزرگان علوم قرآنی متفقند که در آیات قرآنی نسخ در حکم - نه در تلاوت - واقع شده‌است[۴۲] و این گروه آیات یا با خود آیات قرآنی

نسخ گشته‌اند و یا با سنت قطعیه. و بر همین اساس، پاره‌ای از محققان به گردآوری آیات ناسخ و منسوخ همت گماشته‌اند که می‌توان از کتاب «ناسخ و منسوخ» ابوبکر نحاس نام برد که وی ۱۳۸ مورد نسخ را در قرآن نشان داده‌است[۴۳].

عدم همسانی نسخ و بداء:

پس از جستار در مسأله نسخ به مسأله بداء باز گشته، مشاهده خواهیم نمود که در صورت همانندی بداء با نسخ اصطلاحی، باید حکم بدائی به معنی انقضای حکم تکوینی باشد. اکنون جای چند پرسش باقی است:

۱ ـ اگر بداء به معنی انقضای حکم باشد، مسأله ظهور بداء در مورد اسماعیل بن جعفر صادق ـ علیه السلام ـ ـ که در حدیث صدوق وارد شده ـ بدین معنا خواهد بود که حکم امامت اسماعیل با فوت وی منقضی شد و ظهور درحضرت امام موسی کاظم ـ علیه السلام ـ یافت، حال آنکه به مفاد ادله امامت ائمه اثنی عشر، حکم امامت ائمه از پیش تعیین شده‌است و اخبار این ادله چون صحیفه جابر[۴۴] ناقض حکم به امامت اسماعیل از اول بوده‌است.

۲ ـ در نَسخ، بین زمان ناسخ و منسوخ فرق است و فعلی که بر آن نسخ وارد می‌شود، با فعل منسوخ دارای وحدت نوعیه ابهامی است، حال آنکه در بداء فعل مورد نظر دارای وحدت عددیّه شخصیّه است، مثل نفس فعل امامت یا نفس ذبح؛ و لذا نسخ و بداء مشابهت ندارند.

۳ ـ بنابر مشابهت بداء و نسخ و تفاوت آنها در تخصیص بداء به تکوینیات، خبر تحقّق بداء در ذبح اسماعیل که از احکام تشریعیه است، غیر قابل توجیه خواهد بود.

۴ ـ بنا به اصل مسلم فلسفی «عدم جواز تخلّف معلول از علت و حصول وجود معلول با تحقق علت» ـ هرگاه سلسله علل یک شیء تمام گردید، معلول متحقق خواهد شد؛ و با عدم ظهور معلول، سلسله علل معلول تامّ نخواهد بود ـ بدین نتیجه می‌رسیم که بین بداء و نسخ فرق فاحشی وجود دارد؛ چه در نسخ دو حکم در جهان خارج متحقق می‌شود، ولی در بداء یک حکم در انتظار تحقّق و حکم دیگر به منصهٔ ظهور و خارج می‌رسد؛ پس سلسله علل در حکم ناسخ و منسوخ تام و در بداء در حکم واقع در خارج تام و در

امر متوقّع ظهور، غیر تامّ است[۴۵].

محقّق داماد از اشکال اول بدین نحو پاسخ داده‌است که خبر بداء در اسماعیل بن جعفر صادق از احادیث موضوعه و مختلفه است[۴۶] و شاید بتوان به همین نحو اشکال سوم را به بیان شیخ صدوق درباره هر دو روایت پاسخ داد؛ چه این که خود ناقل آن در مورد صحت دو خبر تردید دارد[۴۷] و[۴۸].

پس بر اساس طرح اشکالات فوق، تمام اقوالی چون کلام شیخ صدوق، مرحوم مفید، سید مرتضی، و دیگران ذیل عبارت شیخ طوسی و میرداماد مورد نقض و اشکال قرار خواهد گرفت، جز این که در ذیل کلام محقّق داماد عبارتی در تصحیح مشابهت نسخ و بداء وارد شده که حایز دقّت و توجّه است[۴۹].

وی پس از تبیین بداء می‌فرماید:

«و کما حقیقة النسخ إنتهاء الحکم التشریعی و إنقطاع إستمراره لا رفعه و إرتفاعه عن وعاء الواقع، فکذٰلک حقیقة البداء عند الفحص البالغ و اللحاظ الغایر إنبتات إستمرار الأمر التکوینی، و إنتهاء إتصال الافاضة و نفاد تمادی الفیضان فی المجعول الکونی و المعلول الزّمانی، و مرجعه الی تحدید زمان الکون و تخصیص وقت الافاضة بحسب إقتضاء الشرائط و المعدّات و إختلاف القوابل و الاستعدادات، لا أنّه إرتفاع المعلول الکائن عن وقت کونه و بطلانه فی حدّ حصوله».

براساس بیان فوق، حکم بدائی نیز چون نسخ به معنای انقضای استمرار حکم تکوینی به جهت ایجاب مقتضیات و شرایط است و به معنای اعدام معلول و یا رفع آن در زمان حصولش نیست.

ولی بیان فوق مورد اشکال صاحبنظران قرار گرفته و به همین دلیل، حکیم سترگ ملا علی نوری در تعلیقهٔ خود بر این عبارت منکر تحلیل فوق گردیده است و تحقّق بداء را در محو حکم لوح قدری دانسته است. از سوی دیگر، با امعان نظر در عبارت فوق می‌توان گفت «انتهاء اتصال الافاضة و نفاد تمادی الفیضان فی المجعول» اگر منظور مجعول بالفعل باشد، انتهای اتصال فیض مساوی با عدم معلول و مجعول است. پس بداء به معنای انتهای حکم نخواهد بود؛ و اگر منظور از مجعول، مجعول بالقوة باشد، انتهای

استمرارِ افاضه مساوی با رفع سلسله علل حاکم بر مجعول بالقوة خواهد بود، و در این صورت باز علت مجعول محو شده، از بین رفته است ـ گر چه نسبت به مجعول بالقوة، ظهور آن از بین رفته‌است ـ لذا با تصویر انتهای فیض در مجعول مفروض، امر بدائی به معنای پایان حکم در سلسله علل آن است، نه در مجعول مفروض، حال آنکه ظهور بدائی در معلول مفروض مورد بحث است، و به تعبیر دقیقتر حصول امر بدائی، تغییر در جهت مصلحت حکم است، نه تغییر اصل حکمت.

پس بنا بر تحقیق فوق مشابهت بداء و نسخ به هیچ وجه محمل صحیحی ندارد؛ افزون بر این که با قبول تحلیل سیّد داماد اشکال دوّم و سوّم بر جای خود باقی خواهد بود[۵۰] و اشکال اوّل، به خبر ظهور بداء در ابی محمّد عسکری تقویت می‌گردد.

حصول بداء در تکوینیّات

یکی از محورهای عمده بحث بداء و پایه‌های نظریه محقّق داماد، حصول بداء در تکوینیات است، وگر چه قول میرداماد در اصل تحلیل بداء مورد نقض و اشکال است ولی در تخصیص بداء به کائنات در خور ستایش و توجه است. لذا خود سید داماد بخشی از رسالهٔ خود را به تحلیل مذهب تثلیث و تربیع اختصاص داده‌است.

میرداماد با نقل کلام شیخ الرئیس در «اشارات» و تصریح به مذهب تثلیث (= سه گانگی) در اقسام موجودات، نظر وی را پذیرفته و مشرب تربیع (= چهارگانگی) وی را از رساله «نیروزیه» نقل نموده‌است. خلاصه نظر داماد را حفیدش چنین به رشته تحریر درآورده است:

> «و جدی ... مسلک تثلیث را به اعتبار و اختیار آورده، احداث را مستوعب انواع ثلاثة دانسته، و تحریر نموده که مطلق جعل و افاضه یا احداث دهری آمده که آن منقسم به ابداع و اختراع شده، یا احداث زمانی است که معبّر به تکوین و صنع گشته؛ و اطلاق صنع در بعضی از عبارات مقابل تکوین آمده. پس شامل و محتوی به ابداع و اختراع باشد، و تارةً اختصاص به تکوین داده‌اند، لکن به اعتبار احداث در دهر نسبت نموده‌اند، نه به حسب ایقاع در زمان»[۵۱].

توضیح آن که در سلسله اصدار موجودات از قدیم ذاتی، حصول ممکن‌الوجود یا در ظرف دهر است و یا زمان، موجود مسبوق به ظرف دهر عبارت از: مبدع و مخترع است، و موجود مسبوق به ظرف زمان مسمّی به مکون یا مصنوع است، و تعریف آنها عبارت است از:

مبدع: موجود غیر مسبوق به ماده و مدت، چون عقل اول[۵۲].

مخترع: موجود غیر مسبوق به مدت و مسبوق به ماده، چون افلاک و عناصر بسیطه.

مکوّن و مصنوع: موجود مسبوق به ماده مدت، چون موجودات عالم ناسوت؛ و اما پاره‌ای صنع را متعلّق به حوادث کونیّه و مسبوق به حدوث دهری دانسته، مکوّن را احداث موجود امکانی در ظرف زمان دانسته‌اند[۵۳].

حال اگر به اصل مسأله برگردیم، خواهیم دید:

اوّلاً: در امری حصول بداء مفروض است که حالت منتظره داشته باشد، و این امر فقط در موجودات مکوّن مفروض است؛ چه این که علت حالت منتظره در شیء، وجود قوّه است، و شیئی که دارای قوه و فعل است قابل کسب حالت دیگر است، زیرا موجود بالفعل محض به جهت عدم قوه، کسب حرکت و کمال نمی‌کند؛ و موجود بالقوة محض در کتم عدم صرف باقی می‌ماند، پس موجود قابل اثر و فیض، موجودی است که از جهتی دارای قوه و بالتبع ماده باشد و از جهتی دارای فعلیت و بالتبع صورت نوعیه.

ثانیاً: بر اساس تحلیل سیّد داماد، حصول مکوّنات در ظرف زمان و وجه ارتباط این موجود متغیّر به ثابتِ علی الاطلاق ظرف دهر است[۵۴]. پس هر آنچه در ظرف زمان نو به نو حصول می‌یابد، در ظرف دهر امری ثابت و مشخص است. و به تعبیر دیگر، حصول موجود مکوّن در ظرف زمان نسبت به ناظر در ظرف زمان در حال تغییر است؛ حال آنکه ناظر ظرف دهر، موجود مکون را هر لحظه در یک امتداد و ثابت می‌بیند[۵۵]. و بر اساس این تحلیل، وجه ارتباط موجودات مکون به حصول بدائی به واجب‌الوجود مصحّح می‌یابد[۵۶].

پی‌نوشتها

۱- نگارنده در مقدّمهٔ کتاب الافق المبین این اصول را بررسی نموده است.

۲ - ر.ک: المعجم المفهرس لاحادیث النبوی، ج ۱، ص ۱۵٦.

۳ - زمر، ۴۸

۴ - زمر، ۴۷

۵ - ن.ک: تاج العروس، ج ۱۰، ص ۳۱، لسان العرب ج ۱۴، ص ٦۵.

٦ - النهایة، ج ۱، ص ۱۰۹.

۷ - رعد، ۳۸ - ۳۹

۸ - انعام، ۲

۹ - مائده، ٦۴

۱۰ - غافر، ٦۰

۱۱ - در کتاب ارزشمند اصول کافی، در ذیل کتاب توحید، بابی تحت عنوان بداء وجود دارد که در آن هفده حدیث نقل گردیده که در نُه روایت به لفظ بداء تصریح شده و در هشت روایت به کنایه، بدان اشاره گردیده است. همچنین در کتاب ارزشمند توحید شیخ اعظم مرحوم صدوق به یازده حدیث در ذیل باب ۵۴ اشاره گردیده که در هشت روایت به لفظ بداء تصریح شده است. مرحوم علامه مجلسی نیز در بحار الانوار، ج ۴، صص ۹۴ - ۱۲۲ هفتاد روایت را در این باب ذکر نموده است.

۱۲ - ن.ک: اصول کافی، کتاب توحید، باب بداء، ج ۱.

۱۳ - ر.ک: پیشین، ج ۲.

۱۴ - ر.ک: پیشین، ج ۱۴.

۱۵ - صحیح بخاری، ج ۳، ص ۱۲۷٦، کتاب انبیاء، باب ۵۱، ح ۳۲۷۷. ابن اثیر در شرح آن، بداء را به معنی قضی تفسیر نموده‌است!

۱٦- مسند، احمد، ج ۴، ص ۴۰۷.

۱۷ - کذا

۱۸ - سنن نسائی، ج ۳، ص ۱۴۱ ح ۱٦، شارحان این حدیث در توضیح آن بسیار مضطربند.

۱۹ - اصول کافی، کتاب توحید، باب بداء، ج ۷.

۲۰ - توحید، ص ۳۳۳، ج ۳.

۲۱ - برای تفصیل بنگرید: بحارالانوار، ج ۴، صص ۹۴ - ۱۲۲، شایان ذکر است که تمام احادیث باب استجابت دعا و ارزش صدقه و غیره مثبت همین اصل است بحارالانوار، ج ۹۰، باب ۱۶.

۲۲ - الدر المنثور، ج ۴، ٦٦.

۲۳ - التاج الجامع للاصول، ج ۵، ص ۱۰۱.

۲۴ - پیشین، ج ۴، صص ۱۰۰ - ۱۰۱.

۲۵ - پیش ازین نگارنده تحقیق انتقادی این اثر را به انجام رسانیده که توسط دفتر نشر میراث مکتوب چاپ شده است .

۲٦ - و بر همین پایه شیخ صدوق (ره) در توحید این خبر را مورد تردید قرار داده‌اس.ت

۲۷- نگارنده پیش از این در مقدّمهٔ مبسوط رسالهٔ نبراس الضیاءبه‌نقد و بررسی آرای این متکلّمان پرداخته است.

۲۸ - ن.ک: نبراس الضیاء، صص ۸ - ۵۴.

۲۹ - بنگرید: نبراس الضیاء، ص ۵۴.

۳۰ - ر.ک: اثر حاضر، ص

۳۱ - ر.ک: تلخیص التمهید، ص ۴۱۴، تعلیقات اوائل المقالات، ص

۳۲ - ن،ک: مجمع البحرین، ج ۲، ص ۴۴۴، نهایة، ابن اثیر، ج ۵، ص ۴۷؛ و قاموس اللغة، ص ۳۳۴، ط: دارالرسالة، ماده «نسخ».

۳۳ - احزاب، ٦۲؛ فاطر، ۴۳ و فتح، ۲۳.

۳۴ - ادله دیگری نیز در این باب وارد شده‌است که از ذکر آن خودداری گردید.

۳۵ - ن.ک: کشف المراد، ص ۳۵۷

۳٦ - برای تفصیل این گفتار بنگرید: تلخیص المحصّل، ص ۳٦۵ و کشف المراد، ص ۳۵۸.

۳۷ - از باب نمونه: امر به قربانی دوگوسفند نرینه در سفر اعداد، باب ۲۸، بند ۳ - ۷ و امر به قربانی یک گوسفند در همان مورد، درکتاب حزقیا نبی، باب ۴۸، بند ۱۳ - ۱۵.

جهت تفصیل این گفتار بنگرید: البیان، ترجمه، ج ۲، صص ۱۳ - ۱۷.

۳۸ - ن.ک: انوارالملکوت، صص ۱۹۷ - ۱۹۸؛ ارشاداطالبین، صص ۳۱۷ - ۳۲۱؛ تلخیص المحصّل، صص ۳٦۴ - ۳٦۷؛ کشف المراد، صص ۳۵۷ - ۳۵۹؛ البیان، ترجمه، ج ۲، صص ۱۰-۱۷ و گوهر مراد، صص ۱۵۱ - ۱۵۲ ط هند.

۳۹ - یکی از اصول مسلّم در علوم قرآنی و مبانی کلامی، تخصیص لغت و خبر به مفاد صراحت حکم عقلی

ست، یعنی هر جا حکم صریح عقلی منافی وضع لغت و یا صریح خبر باشد، دلیل عقلی حاکم، و دلیل نقلی به مقتضای آن تغییر می‌یابد. و لذا در مسأله ما لغت نسخ از معنی لغوی خود به معنی اصطلاحی تغییر می‌یابد.

۴۰ - ر.ک: آیت الله خوئی، البیان، ص ۲۷۷ و ترجمه ج ۸/۲

۴۱ - تعریف جامع دیگر نسخ عبارت است از: اهو رفع تشریع سابق -کان یقتضی الدوام حسب ظاهره - بتشریع لاحق، بحیث لایمکن اجتماعهما معاً، ما ذ تیاً - ذ کان التنافی بینهما بیّناً - و بدلیل خاص من اجماع أو نص صریح.» تلخیص التمهید، ص ۴۱۲.

۴۲ - افزون بر این که خود قرآن کریم گویای ثبوت نسخ در خود است: ما ننسخ من آیة و ننسها نأت بخیر منها أو مثلها ألم تعلم أنّ الله علی کلّ شیء قدیر .(بقره، ۱۲۶)

۴۳ - نیز نک: الاتقان، ج ۲، صص ۲۰ - ۲۷ ط مصر؛ و البیان، ص ۲۷۸، ترجمه: ج ۲، صص ۲۱ - ۱۶۳.

۴۴ - ر.ک: بحارالانوار، عوالم، ج (۳/۱۵)، ص ۶۵. شایان ذکر است که در این خبر به اسم تمام ائمه اثنی عشر و حتی مادران آنها اشاره شده است. نیز نک: بحارالانوار، ج ۳۶، صص ۱۹۲ - ۳۷۲ پیرامون نصوص وارده از رسول اکرم (ص).

۴۵ - این اشکال در واقع اساسی‌ترین انتقاد، بر نظریه مشابهت نسخ و بداست و عدم تحلیل آن موجب فرض مشابهت بین این دو گردیده‌است.

فاضل فقید، مرحوم مدرس کهنگی در رساله عمدة‌الوری، ص ۱۴ گوید: «اما سرّ آنکه بداء در احکام نیست، آن است که بداء در احکام مستلزم جهل است بر حکم، به واسطه آنکه در بداء دو علّت و دو معلول است؛ علت اوّل و معلول اوّل محو شد، علت و معلول دوّم ثابت ماند، ولی در احکام یک علت و یک معلول زیادتر نیست.» گویا مؤلف محترم متوجّه این نکته نبوده ند که در فرض وجود دو معلول در بداء؛ باید دو امر در خارج متحقّق باشد، نه یک امر. از طرفی، فرض تبدیل وجود به عدم مفروض نیست، و امحای مفروض در توجّه حکم سلسله علل است نه در معلول؛ و از سویی دیگر با فرض فوق، در اخباری چون مامت اسماعیل، باید به تحقّق امامت بالذات وی قائل باشیم، حال آنکه ادلّه امامت ائمه اثنی عشر نافی چنین فرضی است.

۴۶ - ر.ک: «انبراس الضیاء»، ص ۸: «ولیعلم انّ الروایة التی ذکر أنّهم رووها عن الصادق (ع) لم‌یروها احد منهم علی ما أورده اصلاً ...».

۴۷ - ر.ک: همین اثر، گفتار صاحبنظران شیعه در بداء و ص ۹: «و فی الحدیث علی الوجهین جمیعاً عندی

نظر الّا أنّی أوردته لمعنی لفظ البداء».

۴۸ - شایان ذکر است که اخبار دیگری دال بر وقوع بداء در ابن محمد عسکری و امامت او وارد شده که از سویی معاضد ظهور بداء در مسأله امامت است، و از سویی دیگر شبههٔ عدم همانندی نسخ و بداء را تقویت می‌کند.

ر.ک: غیبت، طوسی، ص ۱۲۱: «کنت عند أبی الحسن (ع) وقت وفاة إبنه أبی جعفر - و قد کان أشار الیه و دلّ علیه - فانّی لأفکر فی نفسی و أقول هذه قضیة أبی ابراهیم و قضیة اسماعیل، فأقبل علیّ ابوالحسن (ع) فقال: نعم یا أباهاشم بدا للّه تعالی فی أبی جعفر و صیّر مکانه أبا محمّد کما بدا للّه فی اسماعیل ...»

۴۹ - این عبارت از سویی مشعر به جواب از اشکال چهارم است.

۵۰ - نیز نک: ترجمه اجابة الدعاء، ص ۶۳.

۵۱ - نک: میر عبد الحسیب عاملی، سدرة المنتهی، صص ۲۴۰ - ۲۴۱.

۵۲ - در تعیین قدم و حدوث صادر اول بین فلاسفه اختلاف است و پاره‌ای از اتباع ارسطو و ابرقلسیون به قدم آن قائل شده‌اند، و از سوی دیگر در مبدع و مخترع بودن عقول مادون صادر اول نیز اختلاف فاحشی در بین آنها موجود است.

۵۳ - از تحلیل مذهب تربیع به جهت پرهیز از اطناب کلام خودداری می‌گردد، اما خلاصه مذهب آنان چنین است: معلولات حق به چهار دسته تقسیم می‌شوند: الف) مبدعند و مفارق از ماده در ذات و فعل؛ ب) از عالم نفوسند (= مخترعات) و در افعال محتاج به ماده؛ ج) از عالم طبیعتند (= مخلوقات) و منطبع در ماده و غیر مضمحل، مانند عناصر بسیطه؛ د) از عالم جسمانی‌اند (= مکوّنات) منطبع در مادّه و دایم در کون و فساد. «رساله نیروزیة»

۵۴ - یکی از بخشهای مهم فلسفه تبیین ارتباط حادث به قدیم یا متغیر به ثابت است، و در توضیح این اصل بین مشربهای فلسفی اختلاف فاحشی موجود است. میرداماد نظریه ظرف دهر و سرمد را پذیرفته و صدرالمتألهین حصول حرکت در جوهر را کافی دانسته است. «صراط المستقیم» و «رسالة الحدوث».

۵۵ - به تعبیر دیگر، موجود واقع در زمان تمام موجودات را تدریجی الحصول می‌بیند؛ حال آنکه ناظر واقع در دهر و ما فوق آن تمام موجودات را ثابت خواهد دید.

۵۶ - شایان ذکر است که یکی از معضلات تحلیل بداء در سرّ ارتباط متغیّر به ثابت نهفته، و محقّق داماد بدینسان از این عویصه پاسخ گفته‌است.

نیز نک: ملاصدرا، شرح اصول کافی، ص ۳۸۰.

منابع و مآخذ

ـ الامام الرضا (ع)، صحیفة الامام الرضا، مؤسسة الامام المهدی «عج»، قم ١٣٦٦.

- ابن الاثیر، الامام، النهایة، الطبعة الرابعة، اسماعیلیان، قم ١٣٦٧ ش.

- ابن الجوزی، العلامة سبط، تذکرة الخواص، مکتبة نینوی الحدیثة، طهران بی‌تا.

- ابن حنبل، الامام احمد، المسند، دار صادر، بیروت، بی‌تا.

- ابن سینا، الشفاء (الالهیات)، تحقیق الاب قنواتی، قاهره ١٣٨٠.

- ابن عساکر،ترجمة الامام علی بن ابی طالب، تحقیق الشیخ محمّد باقر المحمودی، مؤسسة المحمودی، بیروت ١٣٩٨ هـ ق.

- ابن ماجة، السنن، تحقیق محمّد فؤاد عبدالباقی، دارالفکر، بیروت، بی‌تا.

- ابن منظور، العلامه، لسان العرب، نشرادب الحوزة، قم ١۴٠۵.

- الاحسائی، ابن ابوجمهور، عوالی اللئالی، تحقیق مجتبی العراقی، قم ١۴٠٣.

- الایجی، عبدالرحمن بن احمد، المواقف، عالم الکتب، بیروت، بی‌تا.

- البخاری، الامام أبی عبدالله، الصحیح، تحقیق قاسم الشماعی الرفاعی، اربع مجلّدات، دارالقلم، بیروت ١۴٠٧ هـ.

- البغوی، الامام فراء، مصابیح السنة، بیروت، بی‌تا.

- بهمنیار بن المرزبان، التحصیل، تحقیق مرتضی مطهری، دانشگاه تهران، تهران ١٣۴٩.

- الترمذی،ابوعیسی محمّد، الجامع الصحیح، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

- التفتازانی، سعدالدین، شرح المقاصد، ،تحقیق الدکتورعبدالرحمن عمیرة، الشریف الرضی ،قم، بی‌تا.

- الجرجانی، المیر السید الشریف، شرح المواقف، مطبعة السعادة، مصر ١٣٢۵.

- الجوهری، صحاح اللغة، چاپ چهارم، دارالعلم للملائین، بیروت ١۴٠٧ ق.

- الدیلمی، ابی شجاع شیرویه، الفردوس، تحقیق السعید بن بسیونی زغلول، دارالکتب العلمیة، بیروت ١۴٠۶.

- الرازی، الامام الفخر، التفسیر الکبیر، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، بی‌تا.

- الزمخشری، جار اللّه محمود، اساس البلاغة، دار صادر، بیروت ١٣٩٩.

- سبزواری، حاج ملا هادی، شرح منظومه (منطق و حکمت)، افست چاپ سنگی، اسلامیة، تهران.
- السیوری الحلّی، جمال الدین مقداد، ارشاد الطالبین، تحقیق السیّد مهدی الرجائی، مکتبة آیة اللّه مرعشی النجفی، قم ۱۴۰۵.
- السیوطی، جلال الدین، الجامع الصغیر، دارالکتب العلمیة، بیروت، بی‌تا.
- الشیخ الصدوق، الاعتقادات، تحقیق حسان عبدالسعید، المعتمرالعالمی لألفیة الشیخ المفید، قم ۱۴۱۳.
- ـــــــــ، التوحید، تحقیق السید هاشم الحسینی الطهرانی، مؤسسة النشر الاسلامی، قم.
- ـــــــــ، عیون اخبار الرضا، جهان، قم ۱۳۷۸.
- الشیخ المفید، الارشاد، النجف الاشرف، المؤتمرالعالمی لالفیةالشیخ‌المفید، قم ۱۴۱۲.
- الصفار، ابن جعفر، بصائر الدرجات، الاعلمی، تهران ۱۳۶۲ هـ ش.
- الطبرسی، ابوعلی الفضل، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق السید هاشم الرسولی المحلاتی، الاسلامیة، تهران، بی‌تا.
- الطریحی، الشیخ فخرالدین، مجمع البحرین، تحقیق السید احمد الحسینی، مرتضوی، تهران ۱۳۶۲.
- طوسی، نصیرالدین، تلخیص المحصّل، به اهتمام عبد اللّه نورانی، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران ۱۳۵۹.
- ـــــــــــ، [شرح] الاشارات و التنبیهات، چاپ دوم، دفتر نشر کتاب، طهران ۱۴۰۲.
- عاملی، احمد علوی، مصقل صفا، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران ۱۳۷۳ ش.
- العلامة الحلّی، کشف المراد، تحقیق حسن حسن‌زاده الآملی، مؤسسةالنشرالاسلامی، قم ۱۴۰۷هـق.
- علوی عاملی، میر عبدالحسیب، سدرة المنتهی، به اهتمام سید جمال الدین میردامادی، مکتبه میرداماد، تهران ۱۳۵۹ ش.
- الفیروز آبادی، القاموس المحیط، چاپ دوم، مؤسسةالرساله، ۱۴۰۷ ق .
- الفیض الکاشانی، الحکیم المولی محسن، علم الیقین، بیدار، قم ۱۳۵۸ ش.
- القشیری النیسابوری، ابوالحسین مسلم، الصحیح، تحقیق محمّد فؤاد عبدالباقی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، بی‌تا.
- لاهیجی، ملا عبدالرزاق، گوهر مراد، چاپ سنگی، بمبئی ۱۳۰۱ هـق.
- المجلسی، محمد باقر، بحارالانوار، ۱۱۰ ج، الطبعة الثانیة، الاسلامیة، طهران ۱۳۶۶ ش.
- میرداماد، محمّد باقر، جذوات، خیام، افست چاپ سنگی، بمبئی ۱۳۰۲.
- ـــــــــــ، الرواشح السماویة، الطبع الحجری، طهران ۱۳۱۱ق.

- ـــــــــــــ ، اثنی عشر رساله، تهران.
- ـــــــــــــ ، القبسات، تحقیق مهدی محقّق و... ، مؤسسه مطالعات اسلامی، تهران ۱۳۵۶.
- ـــــــــــــ ، القبسات، الطبع الحجری، تهران ۱۳۱۴.
- ـــــــــــــ ، شرح تقدمة تقویم الایمان، تحقیق الشیخ غلامعلی النجفی و حامد ناجی، مهدیة میرداماد، اصفهان ۱۴۱۲.
- ونسنگ أ. ی. ، و ی. پ. منسیج، المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی، دارالدعوة، استانبول ۱۹۸۸ م.
- الهندی، المتقی، کنز العمال، مؤسسة الرسالة، بیروت ۱۴۰۹.
- ـــــــــــــ منتخب کنزالعمال، ← هامش المسند لاحمد.

فکر صائب

مهدی نوریان *

مقدّمه

در فرهنگ ایرانی، از قدیمترین ایّام تاکنون، پرداختن به شعر و ادب اصلی‌ترین و آشکارترین نشانهٔ فضل و کمال به شمار می‌آمده است؛ چنانکه هرکس سودای یافتن شأن و اعتبار در نظر همگنان در سر می‌پرورانده، از آموختن فنون ادب ناگزیر بوده است.

در روزگار صفویان نیز ـ برخلاف تصوّر برخی از مؤلّفان ـ شعر و ادب در اصفهان مقبولیّت تمام داشته است. از خلال منابع گوناگون می‌توان دریافت که از حکّام و فرمانروایان و اصحاب دیوان گرفته تا حکما و دانشمندان و حتّی عامهٔ مردم، توجّه خاص به شعر و شاعری ابراز می‌داشته، آن را برترین نشانهٔ تشخّص و امتیاز خویش می‌دانسته‌اند.

سخن گفتن از مکتب فلسفی اصفهان، بدون درنظرگرفتن حجم عظیمی از آثار فکری آن روزگار که در قالب نظم بیان شده است، ناتمام خواهد بود. گذشته از حکما و دانشمندان نامداری چون شیخ بهائی، میرفندرسکی، فیض کاشانی و فیاض لاهیجی و نظایر آنان، بسیاری از شاعران آن روزگار، با سرودن منظومه‌هایی به پیروی از حدیقهٔ

---

* عضو هیئت علمی دانشگاه اصفهان

سنائی، مثنوی مولانا و بخصوص مخزن الاسرار نظامی، اندیشه‌های حکیمانه و عارفانهٔ خویش را به صورت منظوم بیان کرده‌اند.

در این گفتار، آنچه به عنوان نمونهٔ برجسته‌ای از کوششهای شاعران برای روشن نگاه داشتن چراغ حکمت و معرفت در اصفهان دورهٔ صفوی عرضه خواهد شد، تأمّلی است در دیوان بزرگترین و نام‌آورترین شاعر آن روزگار، صائب تبریزی که لحظات عمر پربار خود را در خواندن و آموختن دقیق آثار متفکّران و شاعران و عارفان بزرگ پیش از خود و مجالست و همسخنی با برگزیدگان روزگار خویش صرف نموده، مضامین و نکته‌های عمیقی را از آثار آنان به زبان عصر خویش و در قالب «طرز تازهٔ» خویش بازگو کرده است.

ویژگی شعر صائب

با اهمیّت‌ترین ویژگی شعر صائب این است که او با نظر نکته‌یاب و دقیق خویش برای مسائل ذهنی، نظیری در عالم محسوسات یافته، در قالب تمثیلی گویا آن مسائل را به صورت محسوس و ملموس درآورده است یا با حسن تعلیلی شاعرانه موضوعات عقلی و انتزاعی را مجسّم و مستدل ساخته است. به عنوان یک مثال ساده، وقتی صائب می‌بیند که اگر یک پارهٔ آهن به آهنربا متّصل شود، خاصیّت آهن‌ربایی پیدا می‌کند و می‌تواند تکّه‌های آهن را به خود جذب کند، از این تجربه بدین گونه در شعر خود بهره می‌برد:

هر که پیوندد به اهل حق ز مردان خداست
آهن پیوسته با آهنربا آهنرباست[1]

البتّه چنانکه عرض شد، این تنها مثالی ساده برای نشان دادن شیوهٔ کار صائب است و در ادامهٔ بحث خواهیم دید که او چگونه با همین شیوه، دشواریهای عمیق‌ترین مباحث حکمی و عرفانی را آسان می‌کند و شعر او علی‌رغم آنکه به پیچیدگی و نازک خیالی شهرت یافته است، می‌تواند برای حلّ بسیاری از دشواریها و پیچیدگیهای متون پیش از خود بسیار سودمند و راهگشا باشد.

پیوند ادب و حکمت

حکمت و فلسفه را می‌توان به متّه الماسی مانند کرد که راه اندیشه‌های نو را باز می‌کند و جهت حرکت آنها را نشان می‌دهد، اما رسوخ و شیوع آن اندیشه‌ها در میان مردم و تبدیل آنها به خرد همگانی جامعه به عهدهٔ ادبیّات است. به عبارت دیگر، اندیشه‌های فلسفی تا هنگامی که به زبان ادبی در جامعه گسترش نیابد، تنها در محدودهٔ دانسته‌های گروه معدودی از اهل اصطلاح محصور می‌ماند و تنها زمانی همهٔ دلها را می‌رباید که تخیّل شاعرانه، نقاب از چهرهٔ آنها بگشاید و آنها را با تشبیه و تمثیل و استعاره و نظایر آنها بیاراید و در بیانی آهنگین جلوه‌گر سازد.

شعر فارسی دری در هزار و یکصد سال عمر خویش یعنی از روزگار رودکی و شهید بلخی تا امروز، هیچگاه از تأمّلات فلسفی تهی نبوده است. شهید بلخی که رودکی او را «از شمار خرد هزاران بیش» توصیف می‌کند، از حکمای عصر خویش بوده است و با آنکه دست تطاول ایّام، دیوان شعر او را به تاراج برده و تنها ابیات معدودی از آن بر جای مانده است، در یکی از ابیات برجای ماندهٔ خویش، حکمت را نخستین شرط لازم برای شعر می‌داند که باید در کنار لذّت هنری و معنای بلند در شعر وجود داشته باشد. او در نقد سخن یکی از متشاعران زمان خود چنین سروده است:

دعوی کنی که شاعر دهرم و لیک نیست در شعر تو نه حکمت و نه لذت و نه چم[۲]

با آنکه قسمت اعظم آثار ارزشمند شعرای اوّلین قرن شعر فارسی از میان رفته است، اما خوشبختانه قصیدهٔ بلند هشتاد و نه بیتی ابوالهیثم گرگانی[۳] که حاوی بسیاری از سؤالات عمدهٔ فلسفی است، با شروح آن باقی مانده است. این قصیده شاهدگویایی است بر آنکه در قرون سوم و چهارم هجری که اوج خردگرائی در تمدن ایرانی است، افکار فلسفی تا چه اندازه ذهن شاعران را به خود مشغول می‌داشته است.

ارتباط سه‌گانه

شعر فارسی در طول عمر خویش به طور عمده از سه طریق با حکمت و فلسفه پیوند یافته است که در اینجا به اختصار توضیح داده می‌شود:

۱ـ شاعر مباحث فلسفی را عیناً به رشتهٔ نظم کشیده است، مانند همان قصیدهٔ ابوالهیثم

یا بخشهایی از شاهنامهٔ فردوسی، بخصوص مقدمهٔ آن که آرای فلاسفه‌ای چون فارابی و اخوان الصفا و دیگران در باب آغاز آفرینش و پیدایش انسان و نظایر آن، در بهترین و ژرفترین بیان به نظم درآمده است و یا در بخشهای پایانی شاهنامه که مثلاً از زبان بزرگمهر حکیم مباحث عمده‌ای مطرح شده است. همچنین بسیاری از اشعار ناصرخسرو و یا نظامی بخصوص در اسکندرنامه، تا برسد به قصیدهٔ مشهور میرفندرسکی و نظایر آنها.

۲ـ استفادهٔ اهل حکمت از شعر شاعران در بیان و ایضاح مباحث خویش، مانند شیخ اشراق که از فردوسی و سنائی و دیگران در آثار خود بهرهٔ فراوان برده است یا ملاصدرا که در کتاب اسفار با آنکه به زبان عربی است، به ابیات گوناگونی از شعرای فارسی زبان استشهاد و برای ایضاح معانی عمیق فلسفی از آنها استفاده کرده است.

۳ـ شاعر برای ابداع مضامین شاعرانه، اندیشه‌های فلسفی را دستمایهٔ خود ساخته است، و با بیان هنری آن اندیشه‌ها، باعث رواج و رسوخ آنها در ذهن همگان و تبدیل آنها به خرد جمعی جامعه شده است؛ به گونه‌ای که گاهی یک اندیشهٔ عمیق حکیمانه در قالب یک بیت یا مصراع آن چنان مؤثّر افتاده که حکم مثل سایر یافته و در باور همگانی قرار گرفته است. در دیوان صائب و معاصران او نمونه‌های فراوانی از این نوع می‌توان یافت.

چنانکه می‌بینیم در هر یک از موارد سه گانهٔ بالا نمونه‌های روشن و شواهد گویایی از آثار روزگار صفویه و در زمان رواج مکتب فلسفی اصفهان وجود دارد؛ امّا مورد سوم دارای اهمیّت بیشتری است که آن را در شعر صائب دنبال خواهیم کرد و پیش از آن نظری می‌افکنیم به خرده گیریهایی که از شعر دورهٔ بازگشت ادبی به بعد، به عمل آمده است.

نظر منتقدان

تحت تأثیر سخنان آذر بیگدلی در آتشکده[۴] و بعضی دیگر از تذکره‌نویسان پیرو مکتب بازگشت، بر سه ویژگی شعر دورهٔ صفوی انگشت نهاده، بر آن خرده گرفته‌اند، چنانکه بخصوص تا سی چهل سال پیش این خرده گیریها در حیطهٔ باور قاطبهٔ اهل ادب

قرار داشته است:

۱ـ عامیانه بودن شعر؛

۲ـ بی‌رونقی بازار شعر و شاعر؛

۳ـ پیچیدگی یا حتّی نامفهوم بودن شعر.

دربارهٔ نخستین مورد باید گفت اگر در قرون اولیهٔ شعر فارسی ـ که اصطلاحاً به آن سبک خراسانی گفته می‌شود ـ مخاطبان شعر بیشتر در دربارهای فرمانروایان و طبقات اشرافی جامعه بودند و از نیمهٔ قرن ششم تا حدود قرن نهم، شعر فارسی غالباً مخاطبان خود را در میان اهل مدرسه یا خانقاه می‌یافت، در روزگار مورد بحث ما مخاطبان شعر بیشتر عامهٔ مردم بودند و قهوه‌خانه‌ها و سایر مراکز تجمع مردم، جایگاه دوستداران شعر بود و طبعاً شعر نیز برای تفاهم بیشتر با مخاطبان اصلی خود از مجموعهٔ واژگان و کنایات و تعبیرات آنان برخوردار می‌شد. بنابراین، نباید گسترش شعر در میان افراد عادی جامعه را عیبی برای آن دانست. از طرف دیگر، معیارهای فصاحت و بلاغت نیز معیارهایی ثابت و همیشگی نیست و ذوق عمومی شعر دوستان هر روزگاری در آن بسیار دخیل است.

خرده‌گیری دوم نیز چنانکه در سرآغاز این گفتار اشاره شد، ظاهراً اعتبار چندانی ندارد. سیری در کتاب بسیار با اهمیّت و پرمطلب تذکرهٔ نصرآبادی رونق بازار شعر و شاعری را در آن روزگار بخوبی نشان می‌دهد.

در مورد سومین ایراد نیز که ظاهراً خرده‌گیران به تناقض آن با اوّلین مورد یعنی عامیانه بودن توجّه نمی‌کنند، باید گفت، اوّلاً برای دریافت معانی اشعار هر روزگار و حتی هر متنی باید با خواندن مداوم و آموختن زبان خاص آن روزگار با آن انس و آشنایی یافت، ثانیاً پیچیدگی و نامفهوم بودن اشعار معروف به سبک هندی اگر در شعر شاعرانی چون عبدالقادر بیدل عظیم‌آبادی و نظایر او مصداق داشته باشد، در شعر شاعران شاخص آن دوران که در اصفهان می‌زیسته‌اند، مانند صائب و کلیم و نظایر آنان صدق نمی‌کند و حتی شعر این شاعران، چنانکه پیش ازین اشاره شد و در ادامهٔ این گفتار با ذکر مثالهایی از شعر صائب به اثبات خواهد رسید، در موارد بسیاری پیچیدگی شعر شاعران پیشین را نیز توضیح و تفسیر می‌کند.

محیط فکری و فرهنگی

این نکتهٔ بسیار با اهمیّت را نباید از نظر دور داشت که صائب در همان محیط و فضای فکری و فرهنگی پرورش یافت که حکمای نامداری چون میرداماد و ملاصدرا در آن پرورش یافته بودند. نگارنده برای فراهم آوردن این گفتار، تمام نوشته‌های موجود دربارهٔ صائب و سبک هندی را که در دسترس بود، از نظر گذراند و در میان همهٔ آن نوشته‌ها تنها به یک اظهارنظر کوتاه از استاد روانشاد، دکتر عبّاس زریاب خوئی مواجه شد که در عین ایجاز و اختصار، بسیار عمیق و شایان توجه است. افسوس که آن استاد بزرگ مجال نیافت تا این مطلب عمیق را چنان که از دانشمندی با جامعیّت او برمی‌آمد، به شرح و تفصیلی درخور، بیان کند. نوشتهٔ استاد زریاب چنین است:

> ... اگر بستر و منبت هر سبک و شیوهٔ ادبی، اوضاع اجتماعی و سیاسی و فرهنگی و وضع زندگی مردم باشد، در زمینهٔ اوضاع اجتماعی و سیاسی و فرهنگی که موجبات ظهور سبک هندی شده است، کمتر مطالعه شده است.
>
> شاید توجّه به تغییر و تحوّلی که در زمینه‌های تفکّر و اندیشه به طور کلّی در قرون نهم و دهم در ایران صورت گرفته است، بتواند کمکی برای کشف یکی از علل ظهور این شیوهٔ ادبی بکند. شاید گسترش بیشتر افکار عرفانی ـ فلسفی در این دو قرن، در طرز تلقّی شاعران از جهان مؤثر افتاده است. مقصودم افکار صوفیانه نیست، زیرا این افکار از قرنهای چهارم و پنجم به بعد در ایران رواج داشته است، بلکه آن فکر عرفانی آمیخته با تفکّر فلسفی است که از یک سو منبع آن در هند است و از سوی دیگر با ظهور عرفایی مانند محیی‌الدین ابن‌العربی و دیگران سخت گسترش یافته بود و اساس آن «وحدت وجود» بود. این اعتقاد به وحدت وجود شاید سبب شده بود که همه چیز را «جاندار» و «انسان‌وار» ببینند و به طبیعت بی‌جان، روح و جان بخشند و نبات و جماد را نیز مانند انسان دارای عاطفه و احساس بدانند.[۵]

در اینجا برای نمونه، ابیاتی از یک غزل صائب نقل می‌شود که در آن به زبان

شاعرانه، افکار و مباحثی را که در حکمت متعالیهٔ ملاصدرا و آثار سایر حکمای آن روزگار مطرح است، بوضوح می‌توان دید:

ما در این وحشت‌سرا آتش عنان افتاده‌ایم — عکس خورشیدیم و در آب روان افتاده‌ایم
ناامید از جذبهٔ خورشید تابان نیستیم — گرچه چون پرتو به خاک از آسمان افتاده‌ایم
تا نظر واکرده‌ای از یکدگر پاشیده‌ایم — پیش پای ماه چون فرش کتان افتاده‌ایم
رفته است از دست ما بیرون عنان اختیار — در رکاب باد چون برگ خزان افتاده‌ایم
نه سرانجام اقامت نه امید بازگشت — مرغ بی بال و پریم از آشیان افتاده‌ایم
از زمین گیران بود چون سبزهٔ خوابیده خضر — در بیابانی که ما سرگشتگان افتاده‌ایم
دل بود زاد ره مردان و ما تن پروران — در تنور آتشین از فکر نان افتاده‌ایم
از کشاکش یک نفس چون موج فارغ نیستیم — گرچه در آغوش بحر بی‌کران افتاده‌ایم
سیر و دور ما ز نُه پرگار گردون برتر است — گر به ظاهر همچو مرکز در میان افتاده‌ایم...[۶]

علاوه بر این، صائب در بسیاری از ابیات خویش، گذشته از مفاهیم، از واژگان و اصطلاحات خاص حکما استفاده می‌کند، که برای نمونه می‌توان به دو بیت زیر توجه کرد:

هرکه غافل از ظهور حق بود در ممکنات — بوی یوسف درمیان کاروان گم کرده‌ای است[۷]

*

جستن از دام گرهگیر تعیّن سهل نیست — خردهٔ جان بهر آتش رونما دارد سپند[۸]

امتیاز صائب

عمر هشتاد سالهٔ صائب و زندگی مرفّه او که از ثروت پدری و صلات گرانبهای پادشاهان و حکام ایران و هندوستان به دست آمده بود، امتیاز نادری بود که باعث می‌شد او بتواند با فراغ بال به امور فکری و ذوقی خود بپردازد. به طوری که از فحوای تذکرهٔ نصرآبادی[۹] و منابع دیگر و همچنین آثار خود صائب استنباط می‌شود، وی کتابخانهٔ شخصی مجهزی داشته است که حاوی عناوین گوناگون کتب و دیوانهای متقدّمان و معاصران او بوده است و صائب لحظه‌ها و دقایق عمر پربار خویش را صرف خواندن و توشه برگرفتن معنوی از آن کتابها می‌کرده است و زمانی که به سرودن شعر

می‌پرداخته، از آن سرمایهٔ معنوی برای عمق بخشیدن به شعر خویش به بهترین وجهی بهره می‌برده است.

قوهٔ استنباط و ذوق پرورش یافتهٔ صائب عامل مهمّی بود برای این که او بهتر از دیگران ظرایف و دقایق متون را دریابد و به زبان خاص خویش بازگو کند. بیان تمثیلی او نیز عامل مهم دیگری بود که ـ چنانکه پیشتر ذکر شد ـ مفاهیم ذهنی و انتزاعی را عینیت می‌بخشید و درک آنها را آسان می‌نمود. به نمونه‌های روشن زیر توجه بفرمایید:

این بیت معروف از نی‌نامهٔ آغاز مثنوی مولانا، به سبب ایجاز و ظاهر نبودن مرجع ضمیر «ش» به نظر شارحان مثنوی دارای تعقید است:

هر که جز ماهی ز آبش سیر شد　　هر که بی روزی است روزش دیر شد

امّا با دقّت در این بیت صائب، مفهوم آن کاملاً روشن می‌شود:

نیست پروا تلخکامان را ز تلخی‌های عشق　　آب دریا در مذاق ماهی دریا خوش است[۱۰]

یا مسألهٔ جدلی الطرفین جبر و اختیار که در طول قرنهای متمادی، اندیشهٔ متفکّران بسیاری را به خود مشغول داشته و مباحثات پیچیدهٔ فراوانی را در خلال متون گوناگون پیش آورده است، به زبان تمثیلی صائب، با صراحت و روشنی، چنین تقریر می‌شود:

با اختیار حق چه بود اختیار ما　　با نور آفتاب چه باشد شرار ما[۱۱]

که بخصوص با نظر مولانا جلال‌الدّین در این‌باره کاملاً تطبیق دارد.

دایرهٔ هستی و قوس نزولی و صعودی و پیوستگی ازل و ابد که در منطق‌الطیر عطار بدین صورت به آن اشاره شده:

عقل مادر زاد کن با دل بدل　　تا یکی بینی ابد را با ازل[۱۲]

و در گلشن راز شیخ محمود شبستری بدین گونه:

احد در میم احمد گشت ظاهر　　در این دور اول آمد عین آخر

ز احمد تا احد یک میم فرق است　　جهانی اندر آن یک میم غرق است[۱۳]

در شعر صائب با چنین بیانی مجال ظهور و بروز یافته است:

آن روز می‌شویم ز سرگشتگی خلاص　　کانجام ما به نقطهٔ آغاز می‌رسد[۱۴]

و سرانجام با تأکید مجدّد بر این که آنچه ذکر شد، تنها مشتی از خروار و اندکی از بسیار بود و از میراث فکری و ذوقی روزگار صفویان، آنچه در قالب نظم بیان شده

است، دریای بیکرانی است که غوّاصان اهل تحقیق می‌توانند گوهرهای گرانبهای فراوان از آن به دست آورند، با این بیت مولانا صائب تبریزی گفتار را به پایان می‌بریم:

صحبت اشراق را تیغ زبان در کار نیست　　شمع‌راخاموش باید کرد تا مهتاب هست[۱۵]

پی‌نوشتها

۱ـ دیوان صائب، انجمن آثار ملّی، ص ۲۵۵.

۲ـ ژیلبرلازار، اشعار پراکنده قدیمی‌ترین شعرای فارسی زبان، ص ۳۱.

۳ـ همان، صص ۵۲ـ۶۳.

۴ـ آذر بیگدلی، آتشکدهٔ آذر، تصحیح دکتر حسن سادات ناصری، ص ۱۲۰.

۵ـ ریکاردو زیپولی، چرا سبک هندی در دنیای غرب سبک باروک خوانده می‌شود، ص ۸۹.

۶ـ دیوان صائب، انجمن آثار ملی، ص ۶۰۶.

۷ـ همان، ص ۲۵۴.

۸ـ همان، ص ۲۷۲.

۹ـ تذکرهٔ نصرآبادی، تصحیح محسن ناجی نصرآبادی، ج ۱، ص ۳۱۶.

۱۰ـ دیوان، ص ۱۵۹.

۱۱ـ دیوان، ص ۴۱.

۱۲ـ عطّار، منطق‌الطیر، به اهتمام دکتر سید صادق گوهرین، ص ۳۶.

۱۳ـ شمس‌الدّین محمّد لاهیجی، مفاتیح‌الاعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح محمّدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، ص ۲۱.

۱۴ـ دیوان، ص ۳۳۸.

۱۵ـ دیوان، ص ۱۶۸.

منابع و مآخذ

- بیگدلی، آذر، آتشکدهٔ آذر، تصحیح دکتر حسن سادات ناصری، امیرکبیر، تهران ۱۳۳۶.

- زیپولی، ریکاردو، چرا سبک هندی در دنیای غرب سبک باروک خوانده می‌شود؟، انتشارات انجمن فرهنگی ایتالیا، تهران ۱۳۶۳.

- صائب تبریزی، دیوان، انجمن آثار ملّی، تهران ۱۳۴۵.

- عطّار نیشابوری، منطق‌الطیر، به اهتمام دکتر سید صادق گوهرین، چاپ چهارم، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران ۱۳۶۵.

- لازار، ژیلبر، اشعار پراکنده قدیمی‌ترین شعرای فارسی زبان، انستیتو ایران و فرانسه، تهران ۱۳۴۲.

- لاهیجی، شمس الدین محمد، مفاتیح‌الأعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، انتشارات زوّار، تهران ۱۳۷۱.

- میرزا طاهر نصرآبادی، تذکرهٔ نصرآبادی، تصحیح محسن ناجی نصرآبادی، انتشارات اساطیر، تهران ۱۳۷۸.

اصالت وجود
در فلسفهٔ سبزواری

همایون همتی *

در این مقاله کوشش شده تا بر پایهٔ کتاب «شرح منظومه» تألیف حکیم سبزواری برهانهای مسألهٔ «اصالت وجود» تقریر و معرفی شوند. حکیم سبزواری از شارحان بزرگ فلسفهٔ صدرالدین شیرازی (ملاصدرا) و از ادامه دهندگان سنّت فلسفی «مکتب اصفهان» است و کتاب «شرح منظومهٔ» او پس از نگارش و تدوین، در طیّ سالیان همواره محور و مدار درس و بحث در حلقه‌ها و حوزه‌های تدریس حکمت اسلامی بوده است.

در مقالهٔ حاضر ابتدا بحث کوتاهی دربارهٔ اهمیّت «مسألهٔ وجود» در فلسفهٔ صدرایی مطرح شده و سپس تاریخچهٔ مختصری از «بحث اصالت وجود» و چگونگی ورود و طرح آن در فلسفهٔ ملاصدرا مورد بررسی قرار گرفته است. به پاره‌ای از آرای حکیمان قبلی مثل فارابی، سهروردی، میرداماد و نقشی که در پیدایش و طرح «مسألهٔ اصالت وجود» به شکل یک مسألهٔ مستقل و متمایز فلسفی در تحول بعدی فلسفهٔ اسلامی به دست ملاصدرا داشته‌اند، به اختصار اشارت رفته است. نیز به حکیمانی مثل فیض کاشانی، عبدالرزّاق لاهیجی، ملا علی نوری، ملاعبدالله زنوزی، آقا علی حکیم، میرزا مهدی آشتیانی، علامهٔ طباطبایی، شادروان مرتضی مطهری و برخی تلامذهٔ علامهٔ

---

* عضو هیأت علمی دانشگاه تهران

طباطبایی که از مدرّسان نامدار معاصر در زمینهٔ حکمت‌اند و همه در حقیقت ادامه دهندگان سنت صدرایی و «مکتب اصفهان» هستند اشاره شده است.

بحثهای عمدهٔ مقاله شامل توضیح واژگان فلسفی مربوط به بحث اصالت وجود، تقریر و تشریح برهانهای اثبات اصالت وجود و اشاره به پاره‌ای اشکالها و نیز برخی نتایج این مبحث مهم فلسفی است. سعی شده است که به شیوهٔ متداول و سنّتی حلقه‌های بحث و درس حکمت اسلامی و به دور از تجدّد زدگی با نوآوری‌های افراطی، با بیانی فلسفی و با بهره‌گیری از اصطلاحات و زبان و تعبیرات خود حکیمان مسلمان اهمیّت، جایگاه، تاریخچه و دلایل «مسألهٔ اصالت وجود» توضیح داده شود تا راه برای مطالعات و مقایسه‌های بعدی هموار گردد. در مقاله به دیدگاههای برخی از حکیمان مسلمان معاصر نیز اشاراتی شده است و افزون بر آن سعی شده تا ماهیت و استقلال فلسفهٔ اسلامی نیز در ضمن بحثها حفظ شده و تا حدودی معرفی شود. در خلال بحثها تداوم و ماندگاری «مکتب اصفهان» نیز نشان داده شده که چگونه این مکتب مهم فلسفی با عرفان و الهیّات درآمیخته و طی قرنها در این دیار به پویایی و رشد و حیات خود ادامه داده است و با فراز و فرودها و تحولاتی که داشته هنوز نیز فروغ بخش حوزه‌های حکمت در این مرز و بوم است.

جایگاه و اهمیّت اصالت وجود

إنَّ الوجـــــودَ عـــندنا أصـــيلٌ دليـــــلٌ مَـــنْ خـــالَفَنا عـــليلٌ

یکی از مباحث مهمّی که در فلسفهٔ اسلامی مخصوصاً «حکمت متعالیه» که نظام فلسفی صدرایی است مطرح است، مبحث اصالت وجود است که در فلسفهٔ حکیم سبزواری نیز بازتابی بارز یافته است. این مبحث مهم پایه و بنیاد کثیری از معارف عقلیه و مباحث حکمیه را تشکیل می‌دهد؛ چنانکه از خود صدرالمتألهین نقل شده که کسی که وجود را نشناسد، هیچ چیز را نمی‌شناسد و نمی‌داند. وی در کتاب خویش به نام **«مشاعر»** بحث وجود را «رأسُ کلِّ معارف» خوانده است، یعنی بنیاد و اساس تمامی آگاهیهای انسان همانا شناخت هستی و معرفت وجود است[1]. این نکته که گفته شد، نکته‌ای دقیق و بسیار فنّی است و نیاز به توضیحات فلسفی و منطقی و تشریح کامل دارد که اکنون مجال

ورود در آنها نیست. قبل از مطرح ساختن مسأله اصالت وجود و «تحریر محل نزاع» و توضیح مورد اختلاف، لازم است که بحثی به اختصار پیرامون تاریخچه و سابقهٔ این بحث فلسفی مطرح شود تا آنگاه نوبت به خود بحث اصلی برسد.

تاریخچهٔ بحث اصالت وجود

مسألهٔ اصالت وجود، ظاهراً تا زمان میرداماد «ره» به عنوان یک بحث مستقل و مشخص فلسفی در آثار فلاسفه مسلمان مطرح نبوده است، گرچه به طور پراکنده و نامنظم و غیر مدوّن در سخنان حکیمان پیشین مورد اشاره قرارگرفته است. مثلاً حکیمان مشائی یعنی ابن‌سینا و پیروان او اقوالی دارند که بعضی از آنها با مبنای اصالت وجود مناسبت دارد و برخی دیگر با مبنای اصالت ماهیت سازگار است، یا مثلاً شیخ اشراق«ره»، یعنی شهاب‌الدّین سهروردی هم سخنان و اقوالی دارد که بعضی با اعتباریت وجود سازگار است و بعضی با اعتباریت ماهیت. این سخن البته تازگی ندارد و معمولاً چنین گفته شده است. لذا ما تا زمان محقق داماد «ره» و در کتاب «ألقبسات» نصّ و بیان صریحی در کلمات بزرگان حکما و مکتوبات و مؤلفات ایشان سراغ نداریم که در آن تصریح به اصالت وجود شده باشد، بلکه حقیقت این است که این بزرگان در آثار خود اقوال پراکنده‌ای دارند که برخی از آنها با اصالت وجود و برخی دیگر با اعتباریت وجود و اصالت ماهیت سازگار است و البته تنها یک فیلسوف متخصص بصیر و خبیر می‌تواند تشخیص بدهد که کدام قول با کدام مبنا سازگار است و کدام نظریه با کدام مبنا ناسازگار است[۲].

در کتاب «ألقبسات» ظاهراً برای نخستین بار تعبیر «تأصل وجود» به کار رفته است و چنانکه پیشتر گفتیم، ظاهراً میرداماد «ره» نخستین کسی است که اشاره به اصالت وجود کرده است. گرچه این مرد بزرگ که استاد صدرالمتألهین«ره» است و بسیار هم مورد احترام و تکریم او بوده است، خودش طبق قول رایج، اصالت وجودی نیست و این گونه نمی‌اندیشد. از فارابی«ره» نیز دربارهٔ «تشخیص» نظریه‌ای نقل شده است که او معتقد بوده است که تشخیص اشیاء به وجود آنها است و همین باعث شده است که برخی او را اصالت وجودی بدانند، زیرا این سخن تنها با مبنای اصالت وجود سازگار است[۳].

ابن سینا نیز دربارهٔ حق تعالی و واجب‌الوجود بالذات سخنی دارد که با اصالت وجود سازگار است و حتی شیخ اشراق ـ که معمولاً او را طرفدار اصالت ماهیت به حساب می‌آورند ـ و دیگر حکماء نیز آن سخن را قبول دارند. آن سخن ابن‌سینا این است که: «ألواجبُ لا مَهیّةَ له». یعنی خداوند ماهیتی ندارد و هستی محض و وجود صرف است. این سخن نیز با اصالت وجود سازگار است و فقط روی مبنای اصالت وجود توجیه‌پذیر است؛ اگرچه امام فخر رازی و ملّا جلال‌الدّین دوانی این سخن ابن‌سینا را به غلط تفسیر کرده‌اند که استاد شهید علامهٔ مطهری«ره» در کتاب «شرح مبسوط منظومه» متعرّض این مسأله شده، منظور ابن‌سینا را خیلی عالی تشریح و تفسیر کرده است.

پس ما از زمان الکندی و فارابی که معمولاً این دو را مؤسس فلسفهٔ اسلامی می‌دانند تا زمان صدرالمتألهین ـ قدّس سرّه ـ که در عصر صفویه می‌زیسته، فصلی مستقل به عنوان بحث «اصالت وجود» در فلسفهٔ اسلامی نداریم، بلکه تنها سخنان پراکنده‌ای در آثار فیلسوفان بوده که در تحلیل فلسفی هر یک با یک مبنا سازگاری می‌افتد.

امّا در آثار و کتب صدرالمتألهین مسأله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت به شکلی صریح، روشن، منظم، مدوّن و به شکل «دوران و تردید» مطرح شد؛ یعنی دَوَران امر بین اصالت یکی از این دو و اعتبار آن دیگری. بنابراین، از وجود و ماهیت، حتماً یکی اصیل است و وقتی یکی‌شان اصیل شد، حتماً آن دیگری اعتباری خواهد بود و فرض دیگری درست نیست.

بعد از ملاصدرا، شاهد طرح مستقل مسألهٔ اصالت وجود در کتابها و آثار فیلسوفان بزرگ اسلامی هستیم. در کتابهای بزرگانی همچون ملامحسن فیض کاشانی، ملاعبدالرزاق لاهیجی، حکیم سبزواری، آقاعلی حکیم مدرّس زنوزی، ملاعبدالله زنوزی، میرزا مهدی آشتیانی، علامهٔ طباطبایی و شاگردان نامدارش بحث «اصالت وجود» به عنوان مبحثی مستقل و پر ارج و با اهمیت طرح و مورد بررسی و کنکاش قرار گرفته است.

اینک پس از فراغت از بررسی تاریخچهٔ بحث اصالت وجود، نوبت آن است که خود این مسأله را تشریح کرده، توضیح دهیم و به تقریر و تحریر محل نزاع بپردازیم.

تحریر محل نزاع

در بین مؤلفان و مدرّسان فلسفهٔ اسلامی از دیرزمان چنین رسم بوده است که در بحث از مطالب و مسائلی که محل اختلاف بوده و نظرهای گوناگونی پیرامون آنها ابراز می‌گشته است، ابتدا در بارهٔ اصل مسأله مورد بحث و محل نزاع و دعوی توضیح می‌دادند و بخوبی موضع اختلاف‌نظر را روشن و نمایان می‌ساختند و آنگاه به ذکر اقوال و آرای پیرامون مسأله می‌پرداختند و در پایان نیز به بررسی و داوری در خصوص آنها می‌نشستند و رأی نهایی و نظریهٔ مقبول را اظهار می‌نمودند.

در مورد اصالت وجود اقوالی هست که قبل از مطرح ساختن آنها بایستی ببینیم مقصود از اصالت وجود چیست و اصلاً نزاع بر سر چیست و اختلاف در کجاست تا سپس بتوانیم در مورد آن آرا و نظرات به داوری بنشینیم.

برای توضیح این مسأله باید ابتدا مفردات یعنی کلمات و اصطلاحاتی که در فهم بحث نقش و سهمی دارند، توضیح داده شود.

مفهوم وجود که در بحث اصالت وجود مورد گفتگو قرار می‌گیرد، طبق دیدگاه فلاسفهٔ اسلامی در بحث «بداهت وجود»، مفهومی است بدیهی و آشکار و هر کسی بدون اندیشه و استدلال معنای آن را بخوبی در می‌یابد، امّا در مسأله اصالت وجود، بحث بر سر مفهوم نیست، بلکه بحث بر سر واقعیت خارجی است و اگر از مفهوم سخنی به میان می‌آید، نه از آن جهت است که مفهومی است ذهنی، بلکه از آن جهت است که این مفهوم روزنه‌ای است به جهان واقع و آیینه‌ای است که در آن و از طریق آن جهت خارج را مشاهده می‌کنیم. به اصطلاح بحث بر سر مصداق است نه مفهوم، و بحث اصالت وجود یک «بحث مصداقی» است، نه یک «بحث مفهومی».

امّا مقصود از ماهیت در مبحث اصالت وجود، معنای أعم آن است، یعنی همان جنس و فصل که از انضمام آنها «نوع» درست می‌شود، یعنی همان «مایُقالُ فی جواب ماهو». همان چیزی که به اصطلاح علم منطق در جواب سؤال «ماهو» گفته می‌شود که عبارت از جنس و فصل شیء باشد، یعنی همان چیستی در مقابل هستی. در آینده در ضمن بحث از «زیادت وجود بر ماهیت» خواهد آمد که هر یک از موجودات این عالم ممکنات و مخلوقات، در تحلیل ذهنی به دو جهت و حیثیّت تقسیم می‌شوند: یکی

حیثیّت وجودی و دیگری حیثیّت ماهوی. به عبارت دیگر، هر موجود امکانی یا هر ممکن‌الوجود، در تحلیل عقلی مرکب از دو امر است: ماهیت و وجود. البته، در جهان خارج هر موجودی یک واقعیت بیش نیست و هر پدیده‌ای از پدیده‌های عالم هستی یک واحد واقعیت‌دار بیش نیست، نه اینکه هر موجودی دو واقعیت داشته باشد و ترکیب موجود امکانی از ماهیت و وجود، یک ترکیب عقلی و ذهنی است، نه یک ترکیب خارجی عینی. آنچه که گفته شد، مضمون یک قاعدهٔ مهم و مشهور فلسفی است که در کتابهای فلسفی ما چنین آمده است: «کلُّ مُمْکنٍ زوجٌ ترکیبیٌّ لَهُ ماهیةٌ وَ وجودٌ».

پس هر ممکن الوجودی به تحلیل عقلی مرکب از دو جنبه و جهت است، گرچه در خارج از ذهن آن دو جنبه یک وجود و یک مصداق بیشتر ندارند و در وجود متحدند و یک واقعیت واحد را تشکیل می‌دهند، ولی عقل می‌تواند در ذهن، هر واحد واقعیت‌دار را به دو جهت و دو حیثیّت ماهوی و وجودی تفکیک و تحلیل کند.

اصطلاح دیگری که در فهم مسأله اصالت وجود نقش دارد، اصطلاح «اصالت» است. مقصود از اصالت در اینجا «عینیت خارجی»، «تحقق و ثبوت خارجی» و منشأ آثار بودن است. اصیل یعنی واقعی و متحقق که منشأ آثار است، در مقابل، اعتباری یعنی ذهنی و پنداری و غیرواقعی و غیرموجود در خارج از ذهن.

پس با این توضیح در واقع معنای «اعتباری» هم روشن شد که مقصود از این اصطلاح چیست؟

اکنون پس از توضیح اصطلاحات و مفردات بحث موردنظر، به تقریر محل نزاع واصل مسأله می‌پردازیم. چنانکه قبلاً گفتیم، همهٔ اشیاء و موجودات این عالم دارای ماهیتی هستند و وجودی که در تحلیل عقلی این دو را از هم جدا می‌کنیم و هر یک نیز دارای احکام ویژه‌ای است که در محل مناسب در کتابهای فلسفی مورد بحث قرار گرفته است. مخصوصاً در بحث «زیادت وجود بر ماهیت» واضح و مبیّن گشته است که وجود و ماهیّت غیر از یکدیگرند و عین یکدیگر نیستند.

پس هر شیء در ذهن دارای دو جنبهٔ ماهوی و وجودی است، یعنی یک ماهیت دارد و یک وجود؛ مثلاً وقتی می‌گوییم: «انسان موجود است»، در ذهن به دو جنبه تحلیل می‌شود: یکی جنبهٔ انسان بودن که در اینجا موضوع قضیه است و دیگری جنبهٔ

وجود یا موجود بودن که در اینجا محمول قضیه است. و البته روشن و آشکار است که این دو عین هم نیستند و مفهوم موضوع و محمول در این قضیه یکی نیست، بلکه انسان بودن غیر از وجود است؛ چنانکه وقتی می‌گوییم: «درخت موجود است» باز هم دو مفهوم داریم، یکی مفهوم درخت بودن که موضوع قضیه است و دیگری مفهوم وجود که محمول قضیه است و این دو غیر همند، نه عین هم.

از طرفی می‌دانیم آنچه که در خارج از ذهن ما وجود دارد، یک موجود است که تحقق دارد و آن همان درخت یا انسان یا سنگ یا زید یا... است. حال بحث بر سر این است که آن چیزی که در خارج وجود دارد، مصداق کدامیک از این دو مفهوم است؛ ماهیت یا وجود؟

در اینجا چهار فرض بیشتر تصور ندارد:

۱ـ آنچه که در خارج هست، مصداق هیچیک از این دو (ماهیت و وجود) نیست، که این سخنی واضح‌البطلان و نادرست است، زیرا عین سفسطه و نفی مطلق واقعیت است، و طبق این نظریه جهان هیچ در هیچ و پندار محض است و اصلاً واقعیتی در کار نیست و چیزی ورای ذهن ما وجود ندارد، در حالی که در مباحث فلسفی اثبات شده است که واقعیت، بلکه واقعیاتی در این عالم هست و اثبات واقعیت نقطهٔ شروع مباحث فلسفی است و فیلسوف در مقابل سوفسطایی که انکار واقعیت می‌کند و منکر آن است، اثبات واقعیت می‌کند و بدان اذعان دارد. بعلاوه، ما با فطرت سلیم و به طور وجدانی در می‌یابیم که خودمان واقعیت داریم و اشیای دیگری نیز پیرامون ما واقعیت دارند و این دریافت حضوری و وجدانی ما است و واقعیت را نمی‌توانیم انکار کنیم.

حتی برخی از بزرگان در مورد ثبوت واقعیات ادعای بداهت فرمودند. پس شقّ اول باطل است[۴].

۲ـ فرض دیگر این است که گفته شود آنچه که در خارج وجود دارد، مصداق هر دوی اینها، یعنی ماهیت و وجود است.

این سخن مخطورات و اشکالاتی را پیش می‌آورد که مرحوم حاجی«ره» در متن منظومه به چند نمونه از آنها اشاره کرده است و ما نیز به اختصار توضیحاتی در این مورد

می‌آوریم:

نخستین اشکالی که پیش می‌آید، این است که لازم می‌آید هر چیزی و واقعیتی از واقعیات و موجودات این عالم، دو چیز و دو واقعیت متباین باشد، یعنی اگر وجود و ماهیت هر دو باهم در خارج اصیل و متحقق باشند، باید هر چیزی دو چیز باشد، آن هم دو چیز مغایر و مباین با هم، زیرا در بحث «زیادت وجود بر ماهیت» مغایرت این دو با هم به اثبات رسیده است. امّا مشکل به همین جا ختم نمی‌شود، بلکه خود آن دو چیز نیز هر کدام دو چیز خواهند بود، زیرا خود آنها نیز موجود و ممکن‌الوجودند و هر ممکن‌الوجودی طبق قاعدهٔ فلسفی یاد شده دو جنبه دارد: ماهیت و وجود. و اگر قرار شد هر دوی اینها در خارج موجود باشند و هر دو نیز اصیل باشند، باز هر کدام از اینها به تنهایی خودش موجودی است در خارج و ممکن‌الوجود هم هست. پس باز باید دو موجود متباین باشد، باز نقل کلام می‌کنیم به هر یک از آن دو موجود متباین، آنها هم به حکم اینکه ممکن‌الوجودند ـ چون واجب‌الوجود یکی بیشتر نیست و اینها هم به دلیل تغییر و نقص و محدودیتی که دارند واجب‌الوجود نیستند، ممکن‌الوجود ـ مرکبند از دو جنبهٔ متباین و همین‌طور امر تسلسل تا بی‌نهایت پیش می‌رود و از آنجا که بطلان تسلسل در جای مناسب خود محرز و ثابت شده است، پس این مسأله خلاف بداهت است. آنچه ما بالحسّ و العیان در جهان خارج مشاهده می‌کنیم، این است که هر موجودی یک موجود است، یک واقعیت است، نه بی نهایت موجود و بی‌نهایت واقعیت. یک خودکار یا یک کتاب یا یک درخت یا یک انسان ، هر کدام یک وجود و یک واقعیت بیشتر ندارد، نه اینکه یک انسان، بی نهایت انسان باشد یا یک درخت، بی‌نهایت درخت باشد، چنین نیست. پس این فرض نیز باطل است و علاوه بر بطلان عقلی و استدلالی ، خلاف مشاهدات ما و خلاف بداهت است.

اشکال دیگری که روی فرض دوم پیش می آید، این است که اگر وجود و ماهیت هر دو با هم اصیل و موجود در خارج باشند، به قول حاجی: «**لِزَمَ التَّرکیبُ الْحقیقی فی الصّادِرِ الأوّل**»؛ یعنی لازم می آید که «صادر نخستین» و اولین مخلوق که تجلی و ظهور اول نور ازل است، یعنی اولین چیزی که از خداوند هستی بخش صادر و موجود گشته است، مرکب از دو امر حقیقی و اصیل و واقعی باشد، یعنی همان ماهیت و وجود. پس

اگر وجود و ماهیت هر دو اصیل باشند ، ترکیب حقیقی در «صادر اول» لازم می آید و چون بین علت و معلول «سنخیت» و پیوند و ارتباط خاصّ وجودی برقرار است، اگر صادر اول دارای ترکیب حقیقی باشد ، لازمه‌اش این است که ذات باری هم مرکب باشد، تعالی اللهُ عن ذلک عُلوّاً کبیراً. خداوند پاک و منزه از هرگونه ترکیب است، چون ترکیب مستلزم نیاز و فقدان و نقص است و ساحت قدس کبریایی از این آلودگیهای امکانی پاک و مبرّاست. پس این مطلب نیز بدیهی البطلان است و قابل قبول نیست.

مخطور دیگری که طبق نظریهٔ دوم پیش می آید، این است که به قول حاجی: «لَزِمَ أنْ لا یکونَ الْوجودُ نَفْسَ تَحَقُّقِ الْمهیَةِ وَکَوْنها»؛ یعنی اگر وجود و ماهیت، هر دو با هم اصیل و واقعی باشند، لازم می آید که دیگر وجود، نفس تحقق و موجب واقعیت‌دار شدن ماهیت نباشد، بلکه بایستی خود ماهیت از پیش خود و صرفنظر از وجود، متحقق و موجود و واقعیت‌دار باشد.

اشکال این سخن آن است که با قاعدهٔ معروف «أَلْماهیّةُ مِن حیثُ هی هی لیست إلّا هی»، سازگار نیست، زیرا آن قاعده چنانکه قبلاً نیز اشاره شد، به ما می‌گوید که ماهیت نظر به ذاتش، جز خود و ذاتیاتش یعنی جنس و فصلش ، هیچ چیز دیگری نیست، نه وجود در آن است و نه عدم، نه وحدت و حدوث و نه قدم، نه بالقوه بودن و نه بالفعل بودن. ماهیت از لحاظ ذاتش، فقط خودش است، یعنی ذاتش و ذاتیاتش و دگر هیچ؛ نه موجود است و نه معدوم، نه واحد است و نه کثیر و نه هیچ دیگر، در حالی که اگر ماهیت و وجود هر دو واقعی و اصیل باشند، لازم می آید که ماهیت هم ذاتاً موجود و واقعی باشد و بدون وجود، خودش تحقق و ثبوت و اصالت و عینیت داشته باشد و تحقق در ذاتش خوابیده باشد، در حالی که قاعدهٔ فوق که قاعدهٔ بسیار متین و استواری است، این مطلب را ردّ می کند.

۳ـ فرض سوم این است که بگوییم یکی از آن دو اصیل است و دیگری اعتباری و ذهنی: این فرض در حقیقت منحل به دو فرض است: یکی اینکه وجود اصیل باشد و ماهیت اعتباری ، دیگر اینکه: ماهیت اصیل باشد و وجود اعتباری، و همین دو قول و دو نظریه هم بیشتر گفته نشده است؛ یعنی اختلاف و نزاع بین همین دو نظریه است که یکی منسوب به مشائیان و دیگری منسوب به اشراقیون.

اصالت وجود را به مشائیان، یعنی ابن‌سینا و اتباع او نسبت می‌دهند و اصالت ماهیت را به شیخ اشراق، شهاب‌الدین سهروردی منسوب می‌کنند. البته چنانکه قبلاً هم آوردیم، صحّت این انتسابها محل و مورد تردید و تأمل است و با جزم و قطع نمی‌توان چنین نسبتهایی به این بزرگان داد. این مطلب را حکیم فرزانه فقید، شهید راه عقیدت و دین، مرحوم آیت‌الله علامهٔ مطهری ـ رحمت و رضوان الهی بر او باد ـ در مقالهٔ مفید و ممتّع خود به نام «سیر فلسفه در اسلام» بیان و تشریح نموده است.

پیروان «حکمت متعالیه» و نظام فلسفی ملاصدرا نیز همگی قایل به اصالت وجود و اعتباریت ماهیت‌اند.

اما اینکه ادلهٔ اثبات اصالت وجود کدامند و آیا می‌توان این مسأله را به نحو استدلالی اثبات نمود و در صورت اثبات، چه فروعات و نتایجی از آن حاصل می‌شود و چه تأثیری در سرنوشت بحثهای فلسفی دارد، اینها مسایلی است که در اینجا مورد بحث قرار می‌گیرد.

براهین اصالت وجود

إنَّ الْوجودَ عندنا أصیلٌ ... دلیلُ مَنْ خالَفَنا علیلُ
لِأنّه مَنْبعُ کُلِّ شرفِ ... وَالْفَرْقُ بینَ نَحْوَیِ الْکَوْنِ یَفِیْ
کذا لزُومُ السَّبْقِ فِی الْعلیّةِ ... مع عَدَمِ التّشکیکِ فی الْمَهیّة
کَوْنُ الْمَراتبِ فی الْاشتدادِ ... أنواعاً إستنارَ لِلْمُرادِ
کَیْف و بالکَوْنِ عَن اِسْتواءٍ ... قد خَرجَتْ قاطِبةُ الأشیاء
لَوْ لَمْ یُوْصَّل وَحْدةٌ ما حَصَلَتْ ... إذْ غَیْرهُ مَثارُ کَثْرةٍ أتَتْ
ما وُحِّدَ الْحَقُّ وَلا کَلْمَتُهُ ... إلّا بما الْوحدةُ دارَتْ مَعَهُ

مسألهٔ اصالت وجود چنانکه قبلاً نیز گفتیم، از امّهات مسایل فلسفی و مباحث حکمی به شمار می‌رود و اثبات بسیاری از مسایل و اصول فلسفی موقوف به اثبات این مسأله است. در بسیاری از آرا و اندیشه‌های دقیق فلسفی مسأله اصالت وجود، کارساز و راهگشا و چاره‌ساز است، بلکه پا را فراتر از این گذاشته و می‌گوییم این مسأله اساس و بنیاد فلسفه و مرز فاصل میان فلسفه و سفسطه است، زیرا نقطهٔ آغازین فلسفه و تفکر

فلسفی، نزد فیلسوفان مسلمان، حقیقت وجود است. از نظر آنان، فلسفه دانشی است که از واقعیت بحث می‌کند و فنّ واقعیت‌شناسی است. مسألهٔ اصالت وجود در واقع، بحث از واقعیت و تحقق است و همین جهت است که بنیان فلسفه بر این مسأله استوار است. پس گزاف نیست اگر گفته شود که این مسأله، طبق دیدگاههای حکیمان مسلمان، تمامت فلسفه و بنیاد آن را تشکیل می‌دهد و تحقق می‌بخشد.

ما در بخش مربوط به «تحریر محلّ نزاع در اصالت وجود» در بارهٔ مقدمات و پایه‌های این بحث و نزاع اصالت وجود و اصالت ماهیت بحث کرده‌ایم. در اینجا قصد داریم که اشکال معروف «شیخ اشراق» را مطرح کرده و پاسخ بدهیم و سپس به تقریر و توضیح ادلهٔ اصالت وجود از دیدگاه حکیم سبزواری بپردازیم.

اشکال شیخ اشراق

قایلان به اصالت ماهیت برای اثبات مدّعای خود ادلّه‌ای آورده‌اند که مرحوم حاجی در متن منظومه متعرض همهٔ آنها نشده است و تنها یک دلیل از ادلّهٔ آنان را، آن هم به صورت اشکال و اعتراض بر اصالت وجود، نقل کرده و سپس به ردّ و تزییف آن پرداخته است.

شیخ اشراق گفته است: اگر وجود در خارج موجود باشد و در اعیان خارجیه و اشیاء عینیه اصیل باشد، پس می‌توان گفت: أَلْوجودُ موجود، و به مقتضای معنایی که در مشتق هست، موجود که همان وجود است، معنایش: «شیءٌ ثَبتَ لَهُ الْوجود»، است.

پس برای وجود، وجود دیگری ثابت شد، باز آن وجود هم خودش موجود است و موجود هم که یعنی ما ثَبتَ لَهُ الْوجودُ، پس خود وجود هم وجودی دارد و وجود آن وجود هم چون موجود است، وجودی دارد و این وجود دیگر هم چون موجود است، برایش وجودی هست. خود این وجود هم موجود است پس باز وجودی دارد، و همین طور إلی غیرالنهایه، این سلسلهٔ وجودات پیش می‌روند و این تسلسل به جایی منتهی نمی‌شود، و چون تسلسل که لازمهٔ اصالت وجود خواهد بود، امری محال و باطل و مردود است، ملزوم آن هم که اصالت وجود باشد، بایستی باطل و نادرست باشد.

پاسخ حکیم سبزواری به شیخ اشراق

مرحوم حاجی در پاسخ اشکال شیخ اشراق می‌گوید: درست است که معنای وجود، همان موجود است و صحیح است که وجود نیز موجود بوده و وجود دارد، اما اشکال شما هنگامی وارد است که وجود، بنفسه و بذاته موجود نباشد، بلکه علتی برای وجودش بخواهد و به اصطلاح نیاز به «واسطه در ثبوت» داشته باشد. ما چنین نمی‌گوییم. ما نمی‌گوییم که وجود، به واسطهٔ امر دیگری موجود می‌شود، ما نمی‌گوییم تحقق موجود درگرو امر دیگری است، بلکه می‌گوییم وجود، خودش عین موجودیت و نفس تحقق است. وجود به معنای مالهُ الْوجود نیست تا اشکال «لزوم تسلسل» را پیش بکشید، بلکه اصلاً وجود یعنی تحقق و موجودیت. خودش نفس تحقق و عین هستی است، پس نیاز به واسطه و علت برای وجودش ندارد. به عبارت دیگر، هستی و تحقق از وجود جدا نیست تا نیاز به ضمیمه شدن داشته باشد. پس وجود بدون هیچ گونه نیاز به «حیثیّت تقییدیه» و یا حیثیّت تعلیلیه» موجود و متحقق است و تسلسلی هم ابداً پیش نمی‌آید. پس: «أَلْوجودُ بنفسهِ لابوجودٍ آخَر.»

حکیم سبزواری سپس به براهین اصالت وجود اشاره کرده، می‌گوید: «ثُمَّ أَشَرْنا إلٰی أدلّةِ الْمَذْهَبِ الْمنصور و هیَ سِتَّةٌ.» می‌گوید: پس از ابطال مذهب قایلان به اصالت ماهیت و پاسخ اشکال آنان، به برخی از ادلّهٔ مذهب مختار خودمان که قول حق و رأی صواب است، می‌پردازیم. سپس وی شش دلیل براثبات اصالت وجود می‌آورد که ذیلاً بیان می‌شوند:

برهان اوّل

لأنّه مَنْبِعُ کُلِّ شرفٍ

وَالْفَرْقُ بَیْنَ نَحْوَیِ الکَوْنِ یفِیْ

این بیت مشتمل بر دو برهان از براهین اصالت وجود است و هر مصرع از این بیت اشاره به یکی از براهین اصالت وجود دارد. این بیت می‌گوید: چون وجود، منشأ و خاستگاه هر خیر و نیکی است و چون میان وجود خارجی و وجود ذهنی تفاوت هست، پس وجود اصیل است و بدین ترتیب، مطلوب ما ثابت می‌شود.

و اما توضیح برهان اول: در مباحث فلسفی و در «الهیات بالمعنی الأخص» و همچنین در مباحث غایات از «امور عامّه» بحثی هست در بارهٔ ماهیت شر و منشأ آن. حکما آنجا به اثبات رسانیده‌اند که ماهیت شرّ از سنخ عدم است و همهٔ شرور به اعدام بر می‌گردند، یعنی خیر و کمال از شؤون و صفات وجود است و ثابت کرده‌اند که ماهیت در ذات خود و قطع نظر از وجود و عدم، نه متصف به خیریت و کمال می‌شود و نه به شرّیت و نقصان (أَلْماهیةُ مِنْ حیثُ هیَ هیَ لیست إلّا هیَ). پس ماهیت، نظر به حاقّ ذاتش چیزی جز ذاتیاتش (جنس و فصل یا اجناس و فصولش) نیست، نه خیر در آن هست و نه شرّ، همچنان که نه وجود در آن هست و نه عدم، نه وحدت و کثرت و نه قوه و فعل و نه حدوث و قدم و نه هیچ صفت دیگری. پشس ماهیت، نظر به ذاتش چیزی جز خودش نیست و خودش، خودش است. نه خیری در آن هست و نه شرّی. عدم نیز که لا تحقق و لا شیء محض است و تحققی ندارد تا منشأ تحقق چیزی واقع شود، پس نمی‌تواند منشأ خیرات باشد، و انکار اینکه خیر و کمالی در جهان هست نیز سر از سفسطه و نفی واقعیت در می‌آورد. پس وجود یک سلسله خیرات و کمالات را نیز نمی‌توان انکار نمود، زیرا از بدیهیات است که همان‌گونه که شروری در میان هست (در تحلیل دقیق این شرور به اعدام و نقایص بر می‌گردند) خیرات و نیکیها و کمالاتی هم هست. پس نه ماهیت و نه عدم هیچ‌یک نمی‌توانند منشأ خیرات و کمالات باشند و باقی می‌ماند وجود و چون وجود منشأ خیرات و کمالات است و اینها نیز یک سلسله واقعیاتی هستند، پس وجود که منشأ آنهاست، خود نیز باید واقعی و اصیل باشد. پس مطلوب ما ثابت شد.

ما در اینجا برای مزید اطلاع و تتمیم فایدهٔ بحث بیانی بلند و گرانقدر از استاد بزرگ خود، فیلسوف، محقق، عارف کامل، فقیه اصولی و مفسر عظیم قرآن، حضرت آیت اللّه علّامه شیخ عبداللّه جوادی آملی ـ دام ظلّه ـ را می آوریم تا مقدمات این برهان بخوبی واضح و آشکار گردد و روشن شود که مقصود از خیر در لسان حکیمان اسلامی چیست و چرا شرّ، عدمی است و خیر امر وجودی.

ایشان نخست می‌فرمایند:

«خیر و شرّ در حکمت نظری غیر از حسن و قبح است در حکمت عملی، و پیدایش شرّ ناقض نظم نیست.»

اولاً آنچه در نظام احسن جهان به نام خیر و شرّ مطرح است، غیر از آن چیزی است که در حکمت عملی به نام حسن و قبح مطرح می‌شود، زیرا اوّلی ناظر به حقایق جهان هستی و دومی ناظر به اعتباریات قانونگذاری است و ثانیاً آنچه به نام خیر و شرّ مطرح می‌شود، نمی‌تواند ناظر به اصل نظم در جهان باشد، یعنی پیدایش شرور اشکالی براصل نظم وارد نخواهد کرد، زیرا شرور نه با تصادف و هرج و مرج پیدا می‌شود و نه با نظام علّی و معلولی مخالف است، بلکه یقیناً هر رویدادی که شرّ نامیده می‌شود، دارای سبب خاصّ و علّت مخصوص بوده؛ چه اینکه اثر خاصّ و پیامد مخصوص به خود را دارد؛ مثلاً ممکن نیست سیل بنیان‌کن یا آتش‌سوزی خانمان برانداز بدون سبب پیدا شود یا اثر نامعلوم و پیامد مبهم داشته باشد، بلکه حتماً به دنبال یک سلسله علتهای خاصّی پدید می‌آید و به دنبال آنها نیز یک رشته پیامدهای مخصوص رخ می‌دهد. لذا پیدایش شرور، نه نقضی بر اصل علیت و معلولیت است و نه با اصل نظم ناسازگار است و تنها با نظام غایی و حکمت مبدأ فاعلی سازگار نیست که برای حل آن برهانی دیگر هست، خلاصهٔ آن این است که چون شرّ معدوم بالذات و موجود بالعرض است، دارای علت بالعرض و همچنین معلول بالعرض خواهد بود، نه بالذات. بنابراین، مبدأ فاعلی بالذات ندارد تا اینکه غایت بالذات و هدف ذاتی آن فرض شود و آنگاه مورد اعتراض قرار گیرد که با حکمت مبدأ فاعلی سازگار نیست. در آینده این مطلب را توضیح خواهیم داد، و آنچه فعلاً بدان اشاره شد، دو مطلب است: اول اینکه خیر و شرّ به وجود و عدم حقیقی بر می‌گردد، نه اعتباری مانند حسن و قبح که در مسائل ارزشی مطرح می‌شود. دوم آنکه خیر و شرّ غیر از نظم و بی‌نظمی است تا خیر معادل با نظم و شرّ معادل با بی‌نظمی باشد. بنابراین، اگر از راه برهان نظم وجود مبدأ جهان ثابت شود، پیدایش شرور نقضی بر این برهان نخواهد بود، زیرا نه هر چیزی عامل پیدایش شرور است و نه از پدید آمدن شرّ پیامدهای گوناگون و بی‌حساب رخ می‌دهد. خلاصه آنکه اگر وجود خیرات دلیل وجود مبدأ جهان بود، پیدایش شرور ناقض آن می‌بود، زیرا نشان می‌داد که مبدئی در جهان نیست، بلکه پدیده‌های عالم در اثر برخوردهای مختلف دارای پیامدهای گوناگون گوارا و ناگوار هستند و برای هیچ کدام از آنها مبدئی نیست. اما اگر دلیل وجود مبدأ جهان نظم عالم بود، خیر بودن حادثه یا شرّ بودن آن تأثیری در این جهت ندارد، بلکه در بارهٔ

اثبات حکیم بودن مبدأ جهان و تحقق نظام غایی، سؤالی مطرح می‌شود که پاسخ کافی دارد.

خلاصه آنکه پیدایش شرور در اثبات مبدأ عالم خدشه‌ای وارد نمی‌کند، بلکه در اثبات صفات کمالیه برای آن مبدأ مانند حکیم و عادل یا واحد و یکتا بودن سؤالی پدید می‌آورد که بعد از تحقیق روشن می‌شود پیدایش شرور با هیچ وصفی از اوصاف کمالی مبدأ جهان سازگار نیست و شرّ مطلب همان طوری که اشاره شده این است که با بررسی نظم عالم وجود ناظم اثبات می‌شود؛ خواه آن سلسله منظم و رشته منسجم نسبت به چیزی خیر باشد یا شرّ باشد، زیرا اثبات مبدأ نظام فاعلی ربطی به بحث نظام غائی ندارد تا شرّ بودن آن سلسله آسیبی به اصل مسئله وارد کند[۵].

ایشان سپس چنین می‌نویسند:

«خیر وجودی است و شرّ عدمی است.»

وجود و خیر، مساوی بلکه مساوق یکدیگرند، به طوری که هر موجودی خیر است و هر خیری نیز امری است وجودی. اما عدم و شرّ چنین نیستند، بلکه عدم اعمّ از شرّ است نه مساوی آن؛ به طوری که هر شرّی عدمی است و اما هر امر عدمی شرّ نخواهد بود، بلکه شرّ عدم خاصّ است و آن عدم و ملکهٔ از موضوع قابل و مستعد می‌باشد و چون خیر و شرّ نقیض یکدیگر نیستند، بلکه عدم و ملکهٔ مقابل آن می‌باشند، بنابراین خیر و شرّ همان وجود و عدم که نقیض همدیگرند نخواهند بود و قبل از ورود در اصل بحث، لازم است فرق بین خیر و نافع و همچنین شرّ و ضارّ روشن شود و آن اینکه خیر و شرّ به لحاظ هدف و پایان کار مطرح می‌شوند، ولی نافع و ضارّ به لحاظ حین راه و حین انجام کار مطرحند، یعنی چیزی که در رسیدن به هدف و نیل به آن تأثیر دارد نافع می‌باشد و چیزی که مانع رسیدن به هدف است، ضارّ می‌باشد.

البته، اگر نفع و ضرر بدقت تحلیل شوند، به همان وجود و عدمی که خیر و شرّ بعد از تحلیل به آن بر می‌گردد، بازگشت خواهند کرد، لیکن به لحاظ راه نه به لحاظ هدف؛ همانند هدایت و ضلالت که نسبت به راه سنجیده می‌شوند، و یکی از اینها وجودی و دیگری عدمی است. برخلاف سعادت و شقاوت که معمولاً به لحاظ پایان راه طرح می‌شوند. در بارهٔ وجودی بودن خیر، توجه کوتاهی کفایت می‌کند، زیرا مفهوم خیر تنها

از امر وجودی انتزاع می‌شود، یعنی چیزی که دارای وجود است یا کمالات وجود که آن هم وجود برایش خیر است و هم کمالات آن وجود.

و نیز از لحاظ سنجش وقتی آن وجود را یا کمالات وجودی او را به علتی که به او وجود داد یا با معلولی که از او وجود می‌یابد می‌سنجیم یعنی با سنجش فلسفی نه علمی، سنخیت و پیوند علّی و معلولی آنها که همان ملائمت تکوینی و سازگاری عینی خواهد بود روشن می‌شود، چه اینکه در خیر بودن اصل وجود و اینکه هستی منشأ همهٔ خیرها است تردیدی نیست، به طوری که مسأله خیر بودن وجود را حکماء بدیهی تلقی نموده‌اند و همین را نیز یکی از أدلهٔ اصالت وجود به شمار آورده‌اند.

و این خیر همان طوری که قبلاً بیان شد، عین هستی واقعی است که در حکمت نظری مطرح است، نه یک امر اعتباری که در حکمت عملی طرح می‌شود و همچنین خیر و سعادت که در بحث علم‌النّفس به عنوان کمال نفس مطرح می‌شود، درجهٔ کامل وجود مراد است، نه قرارداد و اعتباری که در مسائل ارزشی طرح می‌شوند.

و چون در بارهٔ وجودی بودن خیر بحثی نیست، پس اگر زوال رنج و برطرف شدن ناملایم، خیر به شمار می‌آید، چون برگشت آن به یک پدیدهٔ وجودی است که در حقیقت، آن امر وجودی، خیر است، زیرا برطرف شدن ناملایم، و زوال رنج یعنی از بین رفتن یک امر عدمی و زوال یک امر سلبی که لازمهٔ آن تحقق یک امر وجودی است، چنانچه بعد از تحلیل معنی شرّ بخوبی آشکار می‌گردد.

خلاصه آنکه چون وجودی بودن خیر و نیز خیر بودن وجود به عنوان یک اصل بیّن یا مبیّن در فلسفه مطرح است، می‌توان زمینهٔ عدمی بودن شرّ را فراهم کرد، زیرا اگر شرّ عدمی نباشد پس هر وجودی خیر نخواهد بود، بلکه برخی از وجودها خیر بوده و بعضی از آنها شرّ می‌باشد، در نتیجه خیر بودن لازمهٔ وجود نخواهد بود و هیچ گونه تساوی یا ملازمه بین آنها نیست چه رسد به مساوقه، در حالی که خیر بودن وجود به عنوان یک اصل تقریباً بدیهی در فلسفه پذیرفته شد، پس هر وجودی خیر است؛ چه اینکه هر خیری نیز وجودی خواهد بود یعنی آنچه خیر حقیقی و خیر ذاتی است وجودی است، نه عدمی. چه اینکه هر چه وجود حقیقی دارد، از آن جهت که وجود است خیر می‌باشد و نه هرگز یک امر عدمی خیر است و نه یک امر وجودی شرّ خواهد

بود[۶].»

چنانکه ملاحظه می‌گردد حضرت استاد ـ دام ظلّه ـ که از سرآمدان فلاسفه اسلامی در این قرن است در مورد اینکه خیر، امری وجودی است و وجود است که منشأ خیرات و کمالات است، ادّعای بداهی فرمودند و بسیاری از حکمای محقق دیگر نیز فرموده‌اند که قضیهٔ: أَلْوجودُ خیرٌ، قضیه‌ای اوّلی و بدیهی است، حتی برخی پا را از این هم فراتر گذاشته و گفته‌اند خود حکم به بداهت این قضیه نیز، حکمی اوّلی و بدیهی است[۷].

پس روشن و آشکار گشت که وجود منشأ و ریشه و خاستگاه تمامی کمالات و خیرات حقیقی است و چون چنین است، أولی به تحقق و سزاوارتر به واقعیت داشتن است وگرنه به قول شاعر:

ذات نایافته از هستی، بخش — کی تواند که شود هستی بخش؟
خشک ابری که بود ز آب تهی — ناید از وی صفت آب دهی

هستی، مدار و محور هر خیر و کمالی است و خود بایستی خیر و کمال محض باشد. و ناگفته پیداست که در امور اعتباری که تحقق واقعی ندارند، ذاتاً شرافت و خیری، موجود نیست. پس از این بیان به نحو «برهان أنی» کشف می‌کنیم که وجود، امری اصیل و واقعی بوده و اعتباری نیست.

برهان دوّم

لِلشّیء غیرُ الْکَوْنِ فی الأعیانِ کَوْنٌ بنفسهِ لَدَی الْأذهانِ

برهان دوم، برهانی است که از راه «وجود ذهنی» به اثبات اصالت وجود می‌پردازد.

توضیح این برهان بدین قرار است که: حکیمان الهی وجود را به یک اعتبار تقسیم کرده‌اند به: وجود ذهنی و وجود خارجی. و گفته‌اند که تفاوت وجود ذهنی با وجود خارجی این است که وجود اشیا در خارج همراه با آثار مطلوب و خواص ویژهٔ آنهاست، اما هنگامی که ماهیات این اشیا در ذهن موجود می‌شوند (این حصول ماهیات در ذهن وجود ذهنی خوانده می‌شود) دیگر آن آثار خارجی را همراه ندارند و اشیا بدون آثار خارجی، در ذهن حاصل می‌شوند.

نکتهٔ دیگری که جزء مقدمات این برهان است، این است که ماهیت در وجود ذهنی و

خارجی یکی است و همواره محفوظ می‌ماند، یعنی همان ماهیتی که در خارج به وجود خارجی موجود است، پذیرای نحوهٔ دیگری از وجود می‌شود و در ذهن به وجود ذهنی موجود می‌گردد. پس ماهیت حاصل شده در ذهن، عین ماهیت موجود در خارج است. و هیچ تفاوتی بین آن دو نیست و به قول مرحوم حاجی:

وَالذاتُ فی أنْحاء الْموجوداتِ حُفِظْ
جَمْعُ الْمُقابِلَیْنِ مِنْهُ قَدْ لُوحِظْ

ماهیت در انحاء وجودات (ذهنی و عینی) محفوظ است و حاجی سبزواری در متن این مطلب را «انحفاظ ماهیات» نامیده است، زیرا ماهیت که همان ذات است، قابل تغییر و تبدیل و دگرگونی نیست وگرنه تناقض و خُلف و سفسطه لازم می‌آید. قاعدهٔ فلسفی نیز به ما می‌گوید: **ألذاتی لا یَخْتَلِفُ و لا یَتَخَلَّفُ ولا یَتَغَیَّر** یعنی ذات و ذاتیات قابل تخلّف و اختلاف و تغییر نیست. پس ماهیت و ذات، هرجاکه یافت شود و در هر مرتبه از هستی که وجود یابد، همان است و قابل تغییر نیست، زیرا قاعدهٔ فلسفی به ما می‌گوید که تغییر در ذات و ذاتیات مُحال است.

پس مقدمات این برهان از این قرار است که:

۱ـ ماهیت غیر از وجود خارجی، در ذهن نیز موجود می‌شود که به آن وجود ذهنی می‌گویند.

۲ـ ماهیت در ذهن و خارج تفاوتی نمی‌کند و همواره یکی است و حقیقت آن از تغییر و تبدیل محفوظ است.

۳ـ ماهیت در خارج که موجود می‌شود، آثاری دارد که در ذهن آن آثار را با خود ندارد. برای مثال، آتش خارجی می‌سوزاند و آب خارجی رفع تشنگی می‌کند، ولی آتش ذهنی و آب ذهنی که تصور و مفهوم آتش و آبند، هیچیک از این آثار را به همراه ندارند).

۴ـ اگر ماهیت، امری اصیل و واقعی می‌بود، می‌بایستی فرقی میان وجود خارجی و وجود ذهنی نباشد و حال آنکه آشکارا و بداههً بین این دو فرق هست و هر یک آثار ویژهٔ خود را دارند، پس ماهیت نمی‌تواند امری اصیل و واقعیت‌دار باشد و اصالت و واقعیت از آنِ وجود است.

ممکن است کسی اشکال کند و بگوید: بنابر اصالت وجود هم نمی‌شود این مشکل تفاوت میان وجود خارجی و ذهنی را حلّ کرد و از میان برداشت، زیرا فرض این است که ماهیت خارجی، در ذهن «وجود» پیدا کرده و چون آثار و خواصّ، از آن وجود است، پس بایستی تمامی آن آثار که در وجود خارجی هست، در وجود ذهنی نیز یافت شود و تمامی آثار وجود ذهنی بر وجود خارجی نیز مترتب گردد.

پاسخ این اشکال این است که در جای خود روشن و مبرهن شده است که وجود و هستی، حقیقی ذو مراتب و دارای درجات مختلف است و طبق هر مرتبه‌ای، هستی، آثار و خواص ویژه‌ای دارد. و نیز اثبات شده که ماهیت نمی‌تواند دارای درجات و مراتب مختلف باشد و به اصطلاح «تشکیک در ماهیت» روا نیست. این بحث تحت عنوان «تشکیک وجود» در فلسفهٔ سبزواری آمده است. پس بر اساس اصالت وجود می‌توان اشکال را با «مسألهٔ تشکیک وجود» حل کرد، اما بر مبنای اصالت ماهیت، هرگز این اشکال، راه حلّی نخواهد داشت. پس وجود اصیل است و ماهیت امری اعتباری، زیرا اگر وجود اصیل نباشد، فرق میان وجود ذهنی و وجود عینی توجیه‌پذیر نخواهد بود. بر همین اساس حکیم سبزواری در کتاب «منظومه» می‌گوید: **والْفَرْقُ بینَ نَحْوَیِ الْکَونِ یَفیْ.**

برهان سوم

کُذا لُزومُ السَّبقِ فی الْعِلِّیةِ مَعَ عَدَمِ التّشکیکِ فی الْمَهیَّةِ

یعنی: لزوم تقدم علت بر معلوم، با اینکه هیچ گونه تشکیکی در ماهیت راه ندارد، نشان دهندهٔ اصالت وجود است.

و اما این برهان نیز مانند برهان قبلی بر مقدماتی استوار است که به اختصار از این قرارند:

۱ـ علت، تقدم ذاتی و وجودی بر معلول خود دارد.

۲ـ تشکیک در ماهیت جاری و روا نیست.

برای توضیح هر یک از این دو مقدمه ناگزیر از ذکر نکاتی هستیم. ابتدا نکاتی را که برای درک مطلب و فهم سخن لازم به نظر می‌رسند توضیح می‌دهیم و سپس به تقریر

اصل برهان می‌پردازیم.

نخست باید دانسته شود که علّت در فلسفهٔ اسلامی اقسامی دارد و به دو اعتبار چهار قسم می‌شود[۸].

اما به اعتبار اول: به اعتبار تمامیت و نقص، علّت بر دو قسم است:

۱ـ علّت ناقصه که از آن به «مُقْتَضی» تعبیر می‌شود؛

۲ـ علّت تامّه که هرگاه علّت به طور مطلق گفته شود، همین قسم مراد است.

و اما علّت تقسیم دیگری هم دارد و به اعتبار دخول و خروج نیز دو قسم می‌شود:

۱ـ علّت داخلی مانند اجزای مرکب، نسبت به مرکب؛

۲ـ علّت خارجی مانند شرط نسبت به مشروط.

و اما نکتهٔ دیگری که ذکرش ضروری به نظر می‌رسد، توضیح تقدم و اقسام آن است که به اختصار آورده می‌شود. تقدم در فلسفهٔ ما بر هشت قسم است بدین قرار:

۱ـ **تقدم بالذّات** مانند تقدم پدر بر فرزند؛

۲ـ **تقدم بالزّمان** مانند سلف بر خلف و گذشته بر آینده؛

۳ـ **تقدم بالطّبع** مانند تقدم یک بر دو و اعداد بر یکدیگر؛

۴ـ **تقدم بالشّرف** مانند تقدم رئیس بر مرئوس (و آن این است که هر کمال و فضیلتی که در متأخر هست، در متقدم نیز باشد بدون عکس مثل تقدم معلم بر متعلم و استاد بر شاگرد).

۵ـ **تقدم بالرُّتبه** که آن را تقدم مکانی نیز گویند و رتبه یا حسّی است به اینکه تقدم و تأخر میان چیزهایی باشد که ترتّب دارند در حسّ، مانند اینکه محراب مسجد را اگر صدر قرار دهیم، هرچه که به محراب نزدیکتر است تقدم دارد بر آنچه دورتر است، مانند تقدم صف اول جماعت بر صف دوم، و اگر در مسجد را مبدأ قرار دهیم، امر به عکس می‌شود. و یا اینکه عقلی است، مانند تقدم نوع عالی بر نوع متوسط و سافل، در صورتی که مبدأ جنس عالی باشد.

٦ـ **تقدم بالعلّیة** و آن بودن شیء است به گونه‌ای که هرگاه متأخر موجود باشد، باید مقدّم هم موجود باشد و عقل تجویز نکند که متقدّم موجود باشد و متأخر موجود نباشد، مانند تقدّم حرکت دست بر حرکت قلم؛ چه عقل حکم می‌کند به تقدّم علت تامّه بر

معلوم. اگر چه در وجود، علت و معلول با همند و از یکدیگر جدایی ندارند.

۷ـ **تقدم بالّتجوهر** مانند تقدم جنس و فصل و ماده و صورت بر ماهیت نوعیه و جسم؛ چه تا حیوان و ناطق در عقل متقرّر نشوند، انسان متقرّر نمی‌شود.

۸ـ **تقدم بالحقیقة** مانند تقدم وجود بر ماهیت، زیرا وجود در تحقق اصل است و ماهیت اصالتی ندارد، بلکه بتبع وجود، موجود می‌شود.

حکیمان اسلامی قسم دیگری نیز بر این هشت قسم افزوده‌اند که «تقدم بِالْحَقّ و بالْأحقیّة» نام دارد و آن عبارت است از تقدم بعضی مراتب وجود بر بعضی دیگر، مانند تقدم مرتبهٔ ذات واجب تعالی بر عقول مجرّده و تقدم عقول مجرّده بر نفوس کلیه و همچنین تا آخر مراتب موجودات.

پس از این توضیحات، اکنون می‌گوییم که منظور حکیم سبزواری در اینجا از علّت، اعم است از علت تامّه و ناقصه، داخلی و خارجی و نیز مرادش از تقدم، «تقدم ذاتی» است که قدر مشترک میان «تقدم بالعلیه» و «تقدم بالطبع» می‌باشد.

و اما توضیح مقدمهٔ دوم برهان:

یکی از اختلافات بین مشائیان و اشراقیان این مسأله است که مشائیان معتقدند ماهیات تشکیک‌پذیر نیستند، ولی اشراقیان برخلاف مشائیان بر این باورند که ماهیت جملگی تشکیک‌پذیرند و تشکیک در ماهیات جاری و رواست.

ما اکنون در این مورد به بحث تفصیلی نمی‌پردازیم، زیرا بحث تشکیک خود بحث مفصل و مبسوطی است که نیاز به شرح کافی و جداگانه‌ای دارد. در اینجا تنها به ذکر یک دلیل از مشائیان که معتقدند «ماهیات تشکیک‌پذیر نیستند» اکتفا می‌کنیم و علاقه‌مندان را به کتابهای جامع و مفصل فلسفی مانند «اسفار» صدرالدین شیرازی ارجاع می‌دهیم.

مشائیان گفته‌اند: اگر تشکیک در ماهیت روا باشد و ماهیت واحد دارای افراد مختلف و مصادیق گوناگون و درجات و مراتب متفاوت باشد، یا این است که مابه‌التفاوت یعنی زمینه و مورد تفاوت، در صدق و تحقق ماهیت، أخذ و اعتبار شده، در نظر آورده می‌شود یا اینکه ملحوظ و معتبر نخواهد بود.

اگر مابه‌التفاوت اعتبار و لحاظ بشود، تالی فاسدی خواهد داشت که عبارت از این

است که اگر فرد و مصداقی دارای آن نباشد، پس دیگر فرد آن ماهیت نخواهد بود، و این خلاف فرض است، یعنی چیزی راکه فرد ماهیت فرض کرده بودیم، فرد آن ماهیت نیست و این خلاف فرض ما است.

و اگر مابه‌التفاوت در صدق ماهیت بر افراد، ملاحظه و اعتبار نشود، معلوم می‌گردد که تشکیک در ذات ماهیت راه ندارد، بلکه در امری خارج از ماهیت است، و باز هم این سخن با فرض ما ناسازگار است، زیرا فرض ما این بود که تشکیک در ذات ماهیت راه دارد. پس باز هم خلاف فرض لازم می‌آید.

اکنون باز می‌گردیم به اصل سخن و برهان را توضیح می‌دهیم:

حکیم سبزواری خودش از معتقدان به «عدم جواز تشکیک در ماهیات» است و معتقد است که «ماهیات تشکیک بردار نیستند» و بر اساس همین عقیده و باور می‌گوید: در مباحث علت و معلول به ثبوت رسیده است که علت باید بر معلول خود تقدم ذاتی داشته باشد. و از سویی نیز محال است که تقدم، تأخر و تشکیک در ذات ماهیت راه یابد (و این دو از مسلّمات فلسفه‌اند که فعلاً به عنوان «اصل موضوعی» مطرح می‌شوند تا در جای خود به تفصیل مورد اثبات واقع شوند. اکنون با توجه به این مقدمات اگر مثلاً دو حقیقت و دو ماهیت را در نظر آوریم؛ مثلاً دو فرد از آتش که یکی علت است و دیگری معلول، یا هیولی اولی (ماده) و صورت که علت برای تحقق یافتن جسم هستند، یا مثلاً عقل اول که علت است برای عقل دوم، در این فرضها، اگر ماهیت باشد و وجود اعتباری باشد، لازم می‌آید که ماهیت نوعیهٔ آتش به اعتبار یک فرد خود مقدّم و به اعتبار فرد دیگرش مؤخّر باشد و این همان معنای «تشکیک» است و لازم می‌آید که در ذات ماهیت، تقدم و تأخر ذاتی ـ که همان تشکیک است ـ نهفته باشد و ما قبلاً به اثبات رساندیم که تشکیک در ماهیات جایز نیست. پس روی این اصل، ماهیت نمی‌تواند اصیل باشد و حتماً وجود است که اصیل بوده و ماهیت امری اعتباری بیش نیست. و وجود تشکیک‌بردار بوده و مشکّک بودن آن بحثی مستقل است که سبزواری در فصلی جداگانه در کتاب «منظومه» به اثبات رسانده است.

حکیم سبزواری در پایان توضیح این برهان گفته است: پاسخ کسانی که بین این اصالت ماهیت و نفی تشکیک جمع کرده‌اند، همین برهان سوم ما است و اما آنان که

قایل به اصالت ماهیت بوده، ولی تشکیک را از ماهیت سلب ننموده‌اند، این برهان، ردچ و پاسخ به سخن آنان نخواهد بود، زیرا پاسخ راستین آنان در حقیقت رد مبنای غلط آنان است، یعنی بایستی اصالت ماهیت را ردّ نمود و جواب داد تا اشکالی در میان نماند.

میرداماد و بسیاری از متکلمان جزء دستهٔ اول بوده (که معتقدند ماهیت اصیل و وجود اعتباری است و در عین حال تشکیک در ماهیت جایز نیست) و **شیخ اشراق** از دستهٔ دوم که هم اصالت ماهیت را باور دارد و هم تشکیک در ماهیت را می‌پذیرد.

برهان چهارم

كَوْنُ الْمَراتِبِ فی الْاِشْتِدادِ أنواعاً إسْتَنارَ لِلْمُرادِ

یعنی در حرکت اشتدادی درجات و مراتب گوناگونی پدید می‌آیند که قهراً از نوع واحد نبوده، بلکه انواع متخالفه هستند، و دلیلی است برای اثبات مدعای ما (یعنی اثبات اصالت وجود).

ما این برهان را با دو بیان و در دو سطح می‌سازیم و بسیاری از مطالب را به ناچار به شکل «اصول موضوعه» طرح کرده، اثبات تفصیلی و فنّی و دقیق آنها را به فرصت‌های دیگر و کتب مبسوط فلسفی موکول می‌کنیم.

بیان اجمالی برهان

این برهان می‌گوید: اگر وجود اعتباری و ماهیت اصیل باشد، لازم می‌آید که انواع نامتناهی بالفعل، مبدأ و منتهای حرکت پدید آیند، و چون پدید آمدن انواع نامتناهی بالفعل، میان مبدأ منتها و محال است، پس محال است که وجود اعتباری بوده و ماهیت اصیل باشد.

بیان تفصیلی برهان

شرح و توضیح این برهان به طور مبسوط، نیاز به تمهید و توضیح مقدماتی دارد که از آن جمله توضیح مفردات و تعبیرات به‌کار گرفته شده در خود این برهان است. ابتدا برخی مفردات برهان را توضیح داده، سپس به تقریر آن خواهیم پرداخت:

اشتداد: مقصود از این اصطلاح، تشکیک در «مقولهٔ کیف» است.

توضیح مطلب این است که از دیرزمان، حکیمان الهی قایل و معتقد بوده‌اند که حرکت (که در تحلیل فلسفی همان «خروج شیء است از قوه به فعل») در چهار مقوله از «**مقولات عشر**»، امکانپذیر است و تنها چهار مقوله‌اند که حرکت در آنها واقع می‌شود. آن چهار مقوله عبارتند از:

۱ـ **مقولهٔ کیف:** از حرکت در این مقوله به «اشتداد» تعبیر می‌شود. حکیم سبزواری در متن کتاب منظومه می‌گوید: «**لِأَنَّ الْاشتدادَ حرکةٌ**. مثال برای حرکت در کیف، آبی است که در اثر حرارت، از سردی به گرمی حرکت کرده، مبدل به آب گرم شود یا آب انگور که مبدل به سرکه شود.

۲ـ **مقولهٔ کم:** از حرکت در این مقوله به «حرکت وضعیه» نام می‌برند و گفته شده که اولین کسی که قایل به این نوع حرکت شده، ابونصر فارابی است که در کتاب «عیون المسائل» آن را ذکر کرده است.

۳ـ **مقولهٔ وضع:** مراد از حرکت در این مقوله این است که اجزای جسم از اجزای مکان دور شوند، ولی کلیهٔ جسم از کلیهٔ مکان دور نشود، مانند حرکت کردن به دور خود.

۴ـ **مقولهٔ أین:** از حرکت در این مقوله به «نقل» اسم می‌برند، مانند انتقال شخصی از مکانی به مکان دیگر.

مرحوم حاجی سپس در متن «منظومه» می‌گوید: «**وَالحرکةُ متّصلةٌ و کُلُّ متّصل یُمکَلُّ أنْ یُفْرَضَ فیه حُدودٌ غیرُ متناهیةٍ**».

برخی حکیمان یونان باستان حرکت را این گونه تعریف کرده‌اند: «**خُروجُ الشّیء مِنَ القُوَّةِ إلی الفعل تدریجاً أوْ یَسیْراً یَسْیراً**.»

یعنی حرکت عبارت است از اینکه شیء به آرامی و بتدریج از مرحلهٔ قوه به مرحلهٔ فعلیت برسد.

ارسطو حکیم شهرهٔ یونان در تعریف حرکت گفته است: «**أَلْحَرکةُ کمالُ أوّلٍ لِمَا بالقُوّة مَنْ أنه بَالْقوَّة**.»

افلاطون حکیم بزرگ یونان نیز حرکت را چنین تعریف کرده است: «**أَلْحرکةُ خروجُ**

الشیء مِنَ الْمُساوات» یعنی حرکت خارج شدن شیء است از حدّ بی‌تفاوت بودن.

اما دانای بزرگ یونان **حکیم فیثاغورث** در تعریف حرکت می‌گوید: «أَلْحرکةُ هیَ الْغیریة.»

یعنی تغایر را حرکت گویند؛ بدین معنی که حال جسم متحرک بعد از حرکت، با حال آن قبل از حرکت مغایر باشد.

البته ما اکنون در مقام اقوال و برشمردن تعاریف حکما و آرای مختلف در باب حرکت نیستیم. حکیمان اسلامی نیز سخنان دقیقی در خصوص حرکت بر زبان رانده‌اند که در کتابهای مفصل و آثار فلسفی آنها باید سراغ گرفت و در حوصلهٔ این تحقیق نمی‌گنجد[۹].

و اما اینکه سبزواری در متن، اصطلاح «استحاله» را به‌کار برده است، مقصود از استحاله یکی از این دو معناست:

اول به معنای خاص که عبارت است از حرکت در کیف فقط، مانند حرکت غورهٔ ترش و تبدیل آن به انگور شیرین؛

دوم معنای اعم آن که عبارت است از تبدیل شیء به شیء دیگر أعم از تبدّل در کیف و تبدّل در صورت.

البته، شایان ذکر است که این معنای دوم مبتنی بر این است که «حرکت جوهری» را بپذیریم چنانچه خود «صاحب منظومه» آن را قبول دارد و در بخش طبیعیات این کتاب در محل مناسب آن را اثبات می‌کند، اما اگر تسلیم نگشتیم و حرکت جوهری را منکر شدیم، چنانچه نظر **شیخ‌الرئیس بوعلی سیناست**، قهراً معنای استحاله نیز همان معنای اوّلی خواهد بود.

اکنون با توجه به این مقدمات و توضیح مفردات عبارات، حاصل برهان و چکیدهٔ کلام حکیم سبزواری را بیان می‌کنیم: اجسام طبیعی که دارای مراتب شدت و ضعف و زیادت و نقصانند، در طول این تبدّلات و استحالات، انواع مختلف و غیر متناهیه‌ای برای آنها تولید می‌شود، مانند حرکت ذبولی و تکاثفی که از حین نطفگی تا انتهای حیات برای انسان هست.

حال اگر وجود، اعتباری و انتزاعی بوده، ماهیت اصیل و حقیقی باشد، که وجود در

وحدت و کثرت، شدت و ضعف و زیاده و نقص، تابع منشأ انتزاع خود، یعنی تابع ماهیت باشد.

و چون فرض این است که ماهیت در طول این حرکت، اصیل و غیرمتناهی است، پس لازم می‌آید که بین آغاز و انجام حرکت و مبدأ و منتهای آن، انواع غیرمتناهیه واقع شود و بطلان و سخافت این کلام کاملاً واضح و روشن است.

اما اگر وجود را اصیل بدانیم ـ که می‌دانیم ـ و ماهیت را امری انتزاعی به شمار بیاوریم ـ که می‌آوریم ـ از این مخطور آزاد می‌شویم و خلاصی می‌یابیم، زیرا مَثَل وجود، مَثَل رشته‌ای می‌شود که دُرّهای پراکنده و متفرق و متشتّت را به نظم کشیده باشد، یعنی از مبدأ تا منتهای حرکت، یک امر وحدانی ممتد متصل بیشتر نیست و آن هم وجود است که صلاحیت تکثر و وحدت و شدّت ضعف را دارد و روی اصالت وجود و تشکیک وجود، دیگر توجیه فلسفی مسأله حرکت، مشکلی دربر نخواهد داشت، زیرا وجود، حقیقتی است واحدِ متکثر یا متکثر واحد؛ که این همان مسألهٔ مبهم «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت» است که از آن به «وحدت تشکیکی و مراتبی» یا «تشکیک وجود» تعبیر می‌کنند.

پس طبق این برهان وجود بایستی امری اصیل و واقعی باشد والّا مسأله حرکت و اشتداد حلّ ناشدنی خواهد بود[۱۰].

برهان پنجم

کیف و بِالْکَوْنِ عنِ اسْتواءٍ قَدْ خَرَجتْ قاطِبةُ الْأشیاءِ

این برهان، معروفترین برهان اثبات اصالت وجود است. این برهان که به «برهان استواء» مشهور است، تنها برهانی است که صدرالمتألهین در جلد اول «اسفار» برای اثبات اصالت وجود از آن بهره می‌گیرد و به شرح و توضیح آن می‌پردازد. مرحوم **علامه طباطبائی** نیز گرچه در کتاب مفید «بدایة‌الحکمة» چهار برهان برای اثبات اصالت وجود آورده‌اند، اما در کتاب ارزنده و گرانقدر «نهایة‌الحکمة» تنها به ذکر و توضیح همین برهان یاد شده بسنده می‌کنند[۱۱].

توضیح برهان: هر ماهیتی از ماهیات، نظر به ذاتش، نه اقتضای هستی دارد و نه

اقتضای نیستی؛ یعنی نه مقتضی وجود است که وجودش ضروری باشد و نه مقتضی عدم که عدمش ضروری باشد. پس ماهیت «لااقتضاء» است و نسبتی یکسان و برابر به وجود و عدم دارد. به تعبیر عُرفی و عامیانه، نه هستی توی ماهیت خوابیده و نه نیستی؛ یعنی نه هستی ماهیت ضرورت دارد و نه نیستی‌اش. پس هر ماهیتی از ماهیات را که در نظر بگیریم، متساوی النّسبة است، نسبت به وجود و عدم. این مضمون و محتوای همان قاعدهٔ مشهور فلسفی است که می‌گوید: «ألماهیةُ مَنْ حیثُ هِیَ هِیَ لَیْسِتْ إلّاهِیَ». هر ماهیتی، نظر به ذاتش، چیزی جز خودش (یعنی ذاتیاتش، یعنی جنس و فصلش) نیست. خودش است و جنس و فصلش، نه وجود در آن هست و نه عدم، بلکه او تابع علّت هستی‌بخش است، تا او چه بخواهد، اگر اراده کند که این ماهیت جامهٔ هستی و تحقق دربر کند و به صحنهٔ وجود بیاید، او را موجود می‌گرداند، و اگر اراده نکند که ماهیت به عرصهٔ هستی پا بگذارد، همواره در کَتْمِ عدم خواهد ماند.

اکنون سؤال این است که ماهیتی که در ذات خود نسبت به هستی و نیستی «لااقتضاء» است و گرایشی به سوی هیچ کدام ندارد، چگونه موجود شده و در خارج تحقق یافته و بر مسند ثبوت نشسته است؟ چطور شد که ماهیتی که هستی توی ذاتش نبود، اینک هست و موجود گشته است، زیرا تردیدی نیست که غیر از ما واقعیات دیگری هم در این عالم وجود دارند و ماهیاتی هستند که موجود گشته‌اند و این یک اصل بدیهی یا شبه بدیهی است که نقطهٔ آغاز بحث فلسفی و شروع بحث فیلسوف واقعگرا از همین جاست[۱۲] و در مقابل سوفیستها که مطلقاً منکر هرگونه واقعیتی هستند، فیلسوف اذعان می‌کند که واقعیتی هست و به واقعیت اعتراف و باور دارد.

اما پس از قبول اصل واقعیت، بحث بر سر این مطلب است که این واقعیات چگونه و از کجا موجود شده‌اند؟ ماهیاتشان که از پیش خود اقتضای موجود گشتن نداشتند، پس چگونه موجود شدند؟ و به قول حاجی در متن کتاب «بِمَ صارَتْ موجودةٌ».

آنچه هست از چه رو هستی یافت؟ در اینجا سه فرض پیش می‌آید: یا بگوییم خود ماهیت، خودش را موجود کرد که این بدیهی البطلان است و فرض ندارد ،زیرا «ایجاد» فرع بر «وجود» است، تا چیزی خودش موجود نباشد، نمی‌تواند چیز دیگری را وجود ببخشد، ماهیتی که خودش، نظر به ذاتش موجود نیست و هیچ بهره‌ای از تحقق و هستی

ندارد، چگونه می‌تواند خودش را موجود کند؟ بعلاوه «تقدم شیء بر نفس» لازم می‌آید، زیرا اگر چیزی بخواهد چیز دیگری را موجود کند، باید ابتدا خودش موجود باشد و قبل از وجود یافتن آن چیز دیگر، خودش وجود داشته باشد تا بعد بتواند آن چیز دیگر را وجود بخشد و تحقق بدهد. حال در این صورت اگر ماهیت بخواهد خودش به خودش وجود بدهد، بایستی خودش بر خودش، از نظر وجود، تقدّم داشته باشد، یعنی باید ماهیت، قبل از اینکه وجود پیدا کند، موجود بوده باشد تا بتواند به خودش وجود داده، خودش را موجود کند. پس بایستی وجوداً بر خودش مقدم باشد. این هم که واضح البطلان است و معلوم است که محال است و امکان ندارد؛ هم «خُلف» پیش می‌آید و هم «انقلاب» لازم می‌آید و هم تناقض می‌شود همهٔ موارد مذکور باطل و مردود است.

فرض دیگر اینکه بگوییم عدم، ماهیت را موجود کرده است و نیستی موجب تحقق و ثبوت ماهیت گشته است و ماهیت در پرتو افاضهٔ عدم پا به عرصهٔ هستی نهاده است! این هم که معلوم است باطل و محال است، زیرا عدم، لا شیء محض است، خودش هیچ گونه ثبوت و تحققی ندارد و هیچ بهره‌ای از هستی نیافته است، پس چگونه می‌تواند چیزی راکه خودش ندارد به دیگری بدهد؛ مگر می‌شود دهندهٔ چیزی، خودش فاقد آن چیز باشد؟ مگر قاعدهٔ فلسفی به ما نمی‌گوید: «معطی الشّیء لا یکون فاقداً الشّیء لا یکونُ معطیاً له.» دهندهٔ چیزی نمی‌تواند فاقد آن چیز باشد وفاقد چیزی نمی‌تواند دهندهٔ آن چیز باشد، زیرا حیثیت «اعطاء» با وجدان و دارایی ملازم است و حیثیت «قبول» با فقدان و ناداری. این از مسلّمات و بدیهیات فلسفه، بلکه از قطعیات عقل آدمی است. پس عدم نیز نمی‌تواند هستی بخش و تحقق بخش ماهیت باشد.

پس فقط می‌ماند وجود؛ یعنی اینکه بگوییم: ماهیات اشیا در پرتوهستی، تحقق و واقعیت یافته‌اند و وجود است که موجب هستی یافتن ماهیات شده است و اگر وجود نبود، هیچ ماهیتی موجود نمی‌گشت و هیچ واقعیتی تحقق نمی‌یافت، پس وجود است که هم «واقعیت‌دار» است وهم «واقعیت بخش». پس امر اصیل و واقعی هم هموست، نه چیز دگر!این خلاصهٔ برهان پنجم.

برهان ششم

لَو لَمْ یُؤَصَّلْ وَحْدةُ ما حَصَلَتْ إذْ غیرُهُ مَثارُ کَثْرةٍ أتَتْ
ما وُحِّدَ الْحَقُّ و لا کَلِمَتُهُ إلّا بما أَلْوَحْدةُ دارَتْ مَعَهُ

برهان ششم که در واقع «برهان نقضی» است، نه برهان «حَلّی»؛ مشتمل بر دو مطلب عمده است: یکی این که اگر وجود اصیل نباشد، «حمل» در قضایا امکان‌پذیر نخواهد بود، یعنی هیچ چیزی را به چیز دیگری نمی‌توان نسبت داد و دیگر این که مسأله «توحید ذات» و «توحید صفات» و «توحید افعال» که اقسام و درجات یا مراتب سه‌گانه توحید حقتعالی هستند، اثبات‌پذیر نخواهند بود. پس عدم اصالت وجود مستلزم این دو مخطور است.

اما مطلب اول، یعنی این که اگر وجود اصیل نباشد، «عدم انعقاد حمل» لازم می‌آید و در نتیجه «حمل» در قضایا و تصدیقات منعقد نمی‌شود و توضیحش بدین قرار است:

اگر وجود اصیل نباشد، عدم هم که تحققی ندارد ولا واقعیت محض است، پس آنکه متحقق و اصیل است، ماهیت است. ماهیات هم به تمام ذاتشان با یکدیگر اختلاف دارند و اختلاف، ذاتی آنهاست، یعنی هر ماهیتی در ذاتیات خود (جنس و فصل)، با ماهیت دیگر تفاوت دارد و به اصطلاح فلسفی ماهیات «مخالفات الذّوات» هستند.

از سویی می‌دانیم که حمل عبارت است از اتحادُ الشّیئین، یعنی اتحاد دو چیز با یکدیگر. پس در حمل اتحاد لازم است و حمل همان حکم به اتحاد بین دو چیز است: موضوع و محمول. حال اگر ماهیت امری اصیل و واقعی باشد، لازمه‌اش آن است که حملی صورت نگیرد، زیرا لازمهٔ حمل اتحاد است، بلکه حمل عین اتحاد است، در حالی که لازمهٔ ماهیت، کثرت و اختلاف است، بلکه اختلاف ذاتی ماهیات است. بنابراین، دیگر جایی برای اتحاد و حمل باقی نمی‌ماند و در نتیجه، هیچ چیزی را در این عالم نمی‌توان به هیچ چیزی نسبت داد و بر آن حمل کرد.

کثرت انگیزی و اختلاف آفرینی، ذاتی ماهیت است و این همان است که سبزواری می‌گوید: «إذْ غیرهُ مَثارُ کثرةٍ أَتَتْ. یعنی غیر وجود (ماهیت) مدار و محور پراکندگی و اختلاف و کثرت است. ماهیت داتاً کثرت‌ساز است. و اگر چنین شد، پس شما در این عالم هیچ حملی و هیچ تصدیقی نمی‌توانید بکنید، بلکه اصلاً نمی‌توانید سخن بگویید،

چون سخن مشتمل بر یک سلسله تصدیقات است؛ مثل اینکه می‌گویید: هوا سرد است، یا زید نویسنده است یا زمین کروی است یا جیوه هادی الکتریسیته است و مانند آنها. تمام اینها چنانکه ملاحظه می‌شود تصدیقند، یعنی موضوع و محمولی دارند و بین موضوع و محمولشان نسبتی برقرار است که موضوع و محمول را به هم جوش می‌دهد و چفت و بست می‌کند و متحد می‌سازد.

و این وجود است که می‌تواند بین موضوع و محمول رابطه و اتحاد برقرار سازد، زیرا وجود، مفهومی واحد و حقیقتی واحد است و در مفهوم و مصداق و واقعیت کثرتی ندارد، هم حقیقتی است واحد و هم مفهومی است واحد؛ چنانکه در بحث «اشتراک معنوی وجود» و بحث «تشکیک وجود» در کتاب منظومه و دیگر کتابهای فلسفی، بخصوص آثار فیلسوفان مکتب اصفهان به اثبات رسیده است.

مطلب دوّمی که این برهان بدان اشاره می‌کند، این است که: اگر وجود اصیل نباشد، موجب «انسداد باب توحید» می‌شود، یعنی نمی‌توان توحید واجب و صفات و افعال او را اثبات نمود.

توضیح این مطلب نیز بدین قرار است که: در بخش «الهیات» فلسفه یعنی «**الهیات بالمعنی الأخص**» مباحثی مطرح می‌شود که از جمله «اثبات الواجب» است، یعنی به وسیلهٔ براهین و استدلالهای فلسفی وجود خداوند را ثابت می‌کنند که: «**ألواجبُ تعالیٰ موجودٌ**». یعنی که موجود واجبی تحقق و ثبوت دارد و خدا موجود است، آنگاه بحث می‌کنند که خدایی که آفریدگار هستی است، تمام کمالات هستی را دارد که: «الواجب ذاتُ کلّ کمال»، یعنی پروردگار جهان تمام کمالات را به نحو أعلی و اشرف و به وجه اکمل و أحسن دارا می‌باشد. سپس بحث از افعال خداوند به میان می‌آورند که فعل خدا چگونه فعلی است و اقسام و درجات و مراتب آن کدام است. در اینجاست که مباحث معروف «قضا و قدر» و «جبر و اختیار» و «کیفیت دخول شرّ در قضای الهی» مطرح می‌شود. پس اساس مسائل الهیات خاصّ یعنی خداشناسی در فلسفهٔ اسلامی سه مطلب است: بحث از ذات واجب و وحدانیت او که این را در اصطلاح فلسفی «توحید ذات» می‌گویند؛ دیگر بحث از صفات و اسماء و کمالات حقّ تعالی است که آن را اصطلاحاً «توحید صفات» می‌نامند. و بحث دیگر، بحث از افعال واجب تعالی است که در فلسفه و

کلام اسلامی «توحید افعالی» نامیده می‌شود. و این سه بحث توحیدی را «توحیدات ثلاث» می‌نامند. البته بحث از «توحیدات ثلاث» در عرفان نظری نیز مطرح است و به یک اعتبار می‌توان گفت که اساساً بحث عرفان پیرامون توحید است و بس، اما بایستی دقت نمود که سبک بحث عرفانی پیرامون توحید با سبک بحث فلسفی تفاوتهای عمیقی دارد؛ چنانکه در علم کلام نیز از توحیدات ثلاث بحث می‌شود، ولی باز هم روش بحث کلامی با سبک بحث فلسفی متفاوت است که اکنون جای ورود در تشریح تفاوتها و مزایا و نواقص هر یک نیست.

پس از این توضیحاتی که جنبهٔ تمهید و آماده سازی ذهن داشت و زمینهٔ بحث را روشن ساخت، اینک به سخن اصلی خود باز می‌گردیم.

بحث ما در این بود که اگر وجود اصیل نباشد و ماهیت اصیل باشد، دیگر این «توحیدات ثلاث» را نمی‌شود اثبات کرد. نه توحید ذات را می‌توان اثبات نمود و نه توحید صفات و نه توحید افعال را. چرا؟

در مباحث توحید، مهمترین دلیلی که متکلّمان و حکیمان برای اثبات توحید ذات آورده‌اند، برهانی است که از راه لزوم پدید آمدن مخطور ترکیب ذات واجب‌الوجود از «مابه‌الاشتراک» و «مابه‌الاختلاف» پیش می‌رود. یعنی چون لازم می‌آید ذات واجب الوجود (حق تعالی) مرکب از دو جنبهٔ اشتراک و اختلاف باشد، پس واجب الوجود که واحد است و شریک و نظیر ندارد محتاج خواهد بود، زیرا لازمهٔ ترکیب، احتیاج است و محتاج، نمی‌تواند واجب‌الوجود باشد. پس واجب، واحد است و تعدد ندارد. و این همان اثبات توحید ذات واجب است، یعنی که در سرای هستی و دار وجود یک واجب بیشتر تحقّق ندارد. البته ما الآن در مقام تقریر تفصیلی برهان نیستیم و قصدمان اثبات توحید ذات نیست، بلکه در پی اثبات «اصالت وجود» هستیم، منتها داریم از راه نقض، اصالت وجود را اثبات می‌کنیم؛ بدین بیان که اگر وجود اصیل نباشد و ماهیّت را امر اصیل بدانیم «انسداد باب توحید» می‌شود و یکی از مهمترین دلایل اثبات توحید ذات از دست ما گرفته می‌شود و دیگر نمی‌توان مسألهٔ توحید را اثبات کرد.

و امّا توضیح مختصر آن دلیل که پیرامون اثبات توحید ذات بدان اشاره کردیم، چنین است:

اگر خداوند و واجب تعالیٰ واحد و بلاشریک نباشد و شریک و نظیر برایش فرض شود، فرض می‌کنیم که حداقل دو واجب‌الوجود بالذّات وجود داشته باشند، روشن است که چون دو واجب فرض کرده‌ایم، پس هر دو در «وجوب وجود» شریکند و مشارکت دارند، یعنی هر دو موجودند و هر دو هم واجب‌الوجود بالذّات هستند، این فرض ماست. پس این دو واجب یک جهت اشتراک و جنبهٔ اتفاق و اتحاد و به اصطلاح «مابه‌الاشتراک» دارند که آن همان «وجوب وجود» آنهاست.

امّا از سوی دیگر، اینها دو موجودند و ما دو واجب فرض کرده‌ایم، یعنی دو چرند، دو واقعیّت دارند، بینشان بیگانگی، غیریّت و تفاوت هم هست، والّا دو موجود نخواهند بود. پس هم یگانگی و پیوند و ارتباط دارند و هم بیگانگی و اختلاف و تباین. پس هر کدام از این دو، غیر از دیگری و متمایز از دیگری است والّا اگر هیچ جنبهٔ اختلاف و جهت تفاوتی نداشته باشند و از هر حیث و از جمیع جهات مثل هم باشند، در حقیقت یک واجب است که تحقق دارد و این خلاف فرض است، زیرا ما دو واجب را فرض کرده‌ایم نه یک واجب را. بنابراین، اگر بنابر فرض دو واجب موجود باشند، باید جهت اشتراک و جهت اختلاف داشته باشند، یعنی هر یک خصوصیات و کمالاتی را داشته باشد و ویژگیهایی را جایز باشد که دیگری ندارد. طبق این بیان، لازم می‌آید که هر دو واجب مرکب باشند از «حیثیّت فقدان» یعنی نداشتن و ناداری و «حیثیّت وجدان» یعنی داشتن و دارایی. یعنی هر کدام واجد خصوصیاتی است که دیگری فاقد آن است و فاقد خصوصیتی است که دیگری واجد آن است.

اینجا دو گونه می‌شود نتیجه گیری کرد: یکی اینکه بگوییم اجتماع وجدان و فقدان خصوصیات و حیثیّات در یک ذات واجب، محال است که از آن با عنوان مخطور «لزوم اجتماع و فقدان در ذات واجب» نام می‌برند.

دیگر اینکه گفته شود: لازمهٔ بیانی که در مورد فرض تحقّق دو واجب الوجود گذشت، این است که هر دو واجب مرکب بوده و هر مرکبی در حدوث و بقا محتاج اجزای خویش است و بر این اساس، این دو واجب هر دو محتاج بوده، از وجوب می‌افتند، چون واجب اجزای غنی است، بلکه عین غنا و بی‌نیازی است و ذات محتاج، نمی‌تواند واجب باشد.

در این بحث، ما از راه مخطور «لزوم احتیاج واجب‌الوجود» جلو می‌رویم که احتیاج را از ترکیب واجب، استنباط و استفاده می‌کنیم. مـی‌گوییم اگـر ذات واجب دارای دو جهت اشتراک و اختلاف بود، در حقیقت مرکب از این اجزا بود و هر مرکبی نیازمند به اجزاست و هر نیازمندی غیرواجب است، زیرا هر واجبی بی‌نیاز است. پس قیاس ما چنین خواهد بود: **هذا الْواجبُ مرکبُ مِنْ مابه‌الاشتراک و مابه‌الاختلاف و کلُّ مرکّبِ محتاجٌ فی وجودِ إلی أجزائه، و کلُّ محتاج لیس بواجب و هذا خُلف.** این مـدّعا سـر از خُلف و تناقض در می‌آورد، یعنی آنـچه راکـه واجب‌الوجـود فـرض کـرده بـودیم، ممکن‌الوجود، فقیرالوجود و مفتقر و محتاج از آب درآمد.

در اینجا ممکن است این سؤال پیش بیاید که این برهان چه ارتباطی به اثبات مسأله «اصالت وجود» دارد؟

ارتباطش این است که بنابر اصالت وجود، شبهه‌ای که پیرامون این برهان مطرح شده است می‌توان دفع کرد و پاسخ داد، ولی بنابر اصالت ماهیّت نمی‌توان. آن شبههٔ معروفی که بر برهان یاد شده وارد شده است، شبههٔ موذی و مزوّرانه‌ای است معروف به «شبههٔ إبن کَمونه» که ما در مورد آن به اختصار در اینجا توضیحاتی می‌آوریم.

شبههٔ إبن کَمونه

این شبهه که توسّط شخصی به نام إبن کَمونه در مورد بـرهان تـوحید از راه اثـبات بساطت و عدم ترکّب واجب، مطرح شده، چنین است: چه اشکالی دارد که دو واجب الوجود موجود باشند و هر دو هم بسیط باشند و در وجوب هم اشتراک داشته باشند، امّا وجوب وجود نه عین ذاتشان باشد، نه جزء ذاتشان، بلکه خارج از ذات هر دو بوده و همچون یک مفهوم کلی که بر تمام مصادیقش صدق می‌کند، بر هردوی آنها حمل شود و صدق کند، مثل مفهوم کلی انسان که شامل زید و عمر و بکـر و حسـن و تـقی و... می‌شود. البته، طبق نظر إبن کَمونه هیچ هم لازم نیست که هر واجب‌الوجود مرکّب باشد، زیرا لازمهٔ تباین و تمایز در همه جا، ترکّب نیست، و می‌شود دو شیء هیچ وجه مشترکی باهم نداشته، به تمام ذات با یکدیگر تباین و اختلاف داشته باشند و در عین حال، هر دو هم بسیط باشند نه مرکّب، مانند «مقولات». در مـورد «مـقولات» کـه آنـها را «جـنس

الأجناس» و یا «أجناس عالیات» هم می‌خوانند، مطلب چنین است که هر مقوله‌ای بسیط بوده و به تمام ذات ـ نه به اجزاء ذات، چون بسیط است و جزء ندارد ـ از مقولهٔ دیگر تمایز دارد و با آن مباین و مغایر است. بنابراین، لازمهٔ تعدّد، ترکّب نیست، همچنانکه «مقولات» تعدّد دارند، ولی در عین حال بسیطند، نه مرکّب. إبن کمونه می‌گوید: در مورد تعدّد واجب الوجود هم ما همین سخن را می‌گوییم که لازمهٔ تعدّد واجب الوجود، تمایز و تباین آنهاست؛ چنانکه در مورد «مقولات» هم همین گونه بود ـ اما لازمهٔ تمایز و تعدّد در همه جا ترکّب نیست. ما دو ذات واجب الوجود فرض می‌کنیم که متمایز و متباین از یکدیگرند و در عین حال «مخطور ترکّب» هم لازم نمی‌آید و هر دو بسیطند، در وجوب وجود هم اشتراک دارند، صد ق وجوب وجود ـ یعنی جهت اشتراک ـ هم بر آنها همچون صدق کلی بر مصادیق آنهاست. خود حاجی (ره) در «منظومه» در قسمت «الهیات بالمعنی الأخص» در مورد بیان این شبهه چنین سروده است:

هُوَ تیانِ بتمامِ الذّات قَدْ خالَفَتا لا بنِ الْکَمونة اِسْتَنَدْ

چنانکه از توضیحات ما آشکار شد، این شبههٔ إبن کَمونه بسیار موذیانه و حیله گرانه است و بعضی از بزرگان در مورد آن گفته‌اند: إنها عسیرةُ الدّفع جدّاً. یعنی دفع این شبهه واقعاً بسیار دشوار است، واز حضرت آیت اللّه سیّد ابوالحسن رفیعی قزوینی ـ اعلی اللّه مقامه الشریف ـ که استاد حضرت امام خمینی رهبر فقید انقلاب بوده‌اند، نقل شده است که فرموده‌اند:«بنابر اصالت ماهیّت از این شبهه جواب نمی‌توان داد.»

امّا بر مبنای اصالت وجود این شبهه به آسانی قابل دفع است و از بیخ و بُن ریشه کن می‌شود.

خلاصهٔ جوابی که بر مبنای اصالت وجود به شبههٔ إبن کمونه داده‌اند، چنین است:

«چون اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیّت، محقّق و مبیّن شده است و نیز در جای خود به اثبات رسیده است که وجود، حقیقتی واحد مشکّک و ذات مراتب است و حقایق متباینه نیست ـ چنانکه به مشّائیان منسوب است ـ و وجوب نیز عبارت از شدّت و تأکّد وجود است و واجب، وجود شدید و وجود قوی است، پس اگردو واجب متحقّق باشند، ناچار آن دو در وجود اشتراک خواهند داشت و وجود هم ذاتی هر دو خواهد

بود، یعنی وجود و هستی، عین ذاتشان خواهد بود. پس مرکب خواهند شد و از جهت اشتراک و جهت اختلاف، چون هر مرکبی محتاج است و هر محتاجی، ممکن الوجود، پس بر فرض تحقّق دو واجب، هیچ یک واجب نخواهند بود و این خُلف است.

پس اشکال إبن کَمونه بر کسانی که وجود را اصیل و حقیقت واحده می‌دانند وارد نیست، ولی بر کسانی که ماهیّت را اصیل می‌دانند، شدید الاندفاع است[۱۳].»

حال بنابراین فرض که ماهیّت اصیل باشد و دو هویّت متباین به تمام ذات فرض شود، گوییم:

«از امور متباینه از آن رو که متباینند، نمی‌توان امر واحدی انتزاع کرد و آخوند ملّاصدرا (ره) ادّعای بداهت این را کرده و گفته است که حمل انسان بر زید و عمر و به لحاظ اشتراک آن دو است در انسانیّت، (انسان بودن) و همچنین حمل حیوان بر انسان نر به اشتراک آنهاست در حیوانیّت، و حمل ممکن بر جواهر و أعراض از جهت اشتراک آنهاست در انتساب به واجب الوجود، و حمل موجود بر واجب و ممکن از حیث اشتراک آنها در مفهوم وجود عام بدیهی است، و همچنین حمل أبیض بر برف و عاج از جهت اتّصاف آنهاست به بیاض. پس اگر جهت اشتراک در کار نباشد، حمل وجوب وجود بر هر دو واجب، محال خواهد بود و اگر جهت اشتراک بود، جهت اختلاف و غیریت نیز در کار خواهد بود و مشکلهٔ ترکّب واجب از جهت اشتراک و جهت اختلاف یا مسألهٔ نیاز و احتیاج واجب پیش می‌آید که به خُلف می‌انجامد. پس ابطال نظر إبن کَمونه روی هر دو مبنا و به هر حال ثابت است[۱۴].»

امّا مرحوم استاد شهید علّامه مطهری ـ رضوان اللّه تعالی علیه ـ جوابی به این شبهه داده‌اند که بیانی بسیار دقیق و پاکیزه است که گر چه این بحث به طول انجامید، لیکن دریغ است که آن را ذکر نکنیم و علاقه‌مندان را از انوار معرفت آن بزرگ استاد و حکیم فرزانه محروم گردانیم.

ایشان می‌فرمایند:

«جواب شبههٔ إبن کَمونه به طور خلاصه چنین است: حتّی بنابر قول سما این دو ذات بسیط متباین، در یک امر اشتراک دارند و آن وجوب وجود است. وجوب وجود، بنابر فرض شما عین ذات هیچ کدام هم نیست، پس خارج از ذات هر دو است، و از آن طرف

می‌دانیم که معانی خارج از ذات اشیا که بر اشیا حمل می‌شوند؛ بر دو گونه است:

۱ـ یا معنای انتزاعی می‌باشند که از حاقّ ذات اشیا منتزع می‌شوند.

۲ـ و یا امری انضمامی می‌باشند که از خارج و به حکم علل خارجی عرض آن شده‌اند.

شک نیست که وجوب وجود، مُعَلَّل باشد و این با طبیعت وجوب وجود سازگار نیست. باقی می‌ماند شقّ اول که نظر ابن کَمونه هم همین شقّ بوده است.

اکنون می‌گوییم این شقّ نیز محال است. زیرا صدق یک معنی بر یک ذات، هر چند معنای آن انتزاعی باشد، بدون ملاک محال است و إلّا لازم می‌آید هر معنایی بر هر ذاتی صدق کند. پس صدق معنای وجوب وجود، بر واجب الوجودهای مفروض، حاکی از خصوصیّت‌های خاصی است در هر یک از آنها؛ که به موجب آن خصوصیّت، آنها یا واجب الوجود ما در یک خصوصیّت ذاتی که همان خصوصیّت منشأ انتزاع معنای وجوب وجود برای هر دو هست، اشتراک دارند. و چون «مابه الاشتراک» دارند، «ما به الامتیاز» نیز باید داشته باشند پس مرکبند[۱۵].

خود حاجی در منظومه در جواب این شبهه چنین سروده است:

وَادْفَعُ بِأَنَّ طبیعةً مَاانْتَزَعَتْ مِمّا تَخالَفَتْ بِمَا تَخالَفَتْ

اکنون که از قسمت اول بحث خود که «لزوم انسداد» باب توحید، بود فارغ شدیم، به اقسام دیگر توحید می‌پردازیم و آنها را نیز توضیح می‌دهیم.

و امّا در باب توحید صفاتی بایستی بگوییم که: اگر ماهیات را اصیل بدانیم، عقل نمی‌تواند حکم کند که حیات، وجوب و غنا از «صفات حقیقی و محض» و علم، اراده و قدرت، از «صفات حقیقی ذاتُ الاضافة» و نیز ستّاریّت و قهّاریّت و رزّاقیّت و مانند آنها از «صفات اضافیهٔ محضه» بوده، دارای یک مصداق و در یک ذات موجودند و آنگاه اتحاد صفات حقیقیّه با ذات بی چون حضرت کردگار راست نمی‌آید. زیرا بنابر اعتباری بودن وجود و اصیل و واقعی دانستن ماهیات؛ از آنجاکه ماهیات اختلاف ذاتی با یکدیگر با ذات متعالی پروردگار متباین بوده و نمی‌توان آنها را به خداوند نسبت داد و به ذات برترش حمل نمود؛ زیرا در بین متباینین از جهت تباین، حملی صورت نمی‌پذیرد. پس بر توحید صفاتی بر مبنای اصالت ماهیّت خدشه وارد می‌شود و اثباتش

امکان‌پذیر نخواهد بود.

اما توحید افعالی: اگر اصالت ماهیّت را بپذیریم، بایستی «مخلوق اول» و «صادر نخستین»، که نخستین فعل خداوند و فیض اوست، ماهیات متکثرهٔ متخالفه باشند، زیرا هستی مجرد، غیر از هستی مادی است، و آسمان غیر از زمین و انسان غیر از اسب و گاو و الاغ و استر است و آب غیر از آتش است و هر یک ماهیّت مخصوص دارند و دارای خواصّ و آثاری ویژه هستند که با یکدیگر متفاوتند.

اما طبق قاعدهٔ محکم و متقن «**ألواحِدُ لا یَصْدُرُ عنْهُ إلاّ الْواحد**»[۱۶] که مقتضای سنخیت علّت و معلول نیز همین است و قرآن کریم نیز این قاعده را تأیید فرموده و می‌فرماید: «**وَ ما أَمْرُنا ألاّ واحدة**»، طبق این قاعده آنچه مجعول و مخلوق بالذّات است و فعل و فیض و تجلّی نخستین باریتعالی جلّ جلاله است، امری بسیط و واحد و وُحدانی است که همان وجود است، (بحث اثبات «بساطت و وحدت وجود» در بحثهای فلسفی کتاب منظور مطرح شده است) و ماهیّات از آنجاکه تکثّر و تخالف و تباین ذاتی دارند، نمی‌توانند از ذات بسیط واحد احد پروردگار صادر گردند، ولی وجود چون حقیقتی واحد است، شایستگی آن را دارد که فعل پروردگار باشد و «**مجعول بالذّات**» بوده و حضرت حق با او اشیا را تحقّق و واقعیّت بخشد. پس با این توضیح مطلوب ما یعنی اصالت وجود ثابت شد و سخن ما در این مقال به پایان رسید.

آنچه گفته شد، تنها شرح و توضیح دیدگاههای حکیم سبزواری در مورد «اصالت وجود» بود، لیکن نقد و ارزیابی این برهانها و مقایسهٔ آنها با فلسفه‌های جدید و معاصر نیازمند نگارش مقاله‌های دیگری است.

پی‌نوشتها

۱- المشاعر، ملّاصدرا، با مقدّمه و تعلیقات فرانسوی هنری کربن، ص ۴.

۲- شرح جدید منظومهٔ سبزواری، منوچهر صدوقی سها، صص ۷-۶۵.

۳- همان.

۴- اصول فلسفه و روش رئالیسم، علامه سیّد محمّد حسین طباطبایی، با توضیحات مرتضی مطهری.

۵- رسالهٔ نظام احسن در جهان هستی، ص؟؟.

۶- رسالهٔ نظام احسن در جهان هستی، ص ۳۶.

۷- رجوع شود به اسفار، ملاصدرا، ج ۱.

۸- در توضیح این برهان از کتاب «فصوص‌الحکمة فی شرح المنظومة، تألیف محمّد جواد ذهنی تهرانی و همچنین از کتاب «إلاهیات» فاضل تونی، انتشارات مولیٰ، البته با تغییرات و تصرفات فراوان استفاده کرده‌ام.

۹- اقوالی که در تعریف حرکت ذکر کردیم در متن کتاب منظومه و نیز شروح آشتیانی، هیدجی و آملی آمده است علاقمندان می‌توانند به «فصول‌الحکمة» مراجعه کنند.

۱۰- در تقریر برهان از بعضی مواضع کتاب «فصول الحکمة»، بطور پراکنده و با تصرف بسیار، سود جسته‌ام.

۱۱- البته لازم به تذکر است همانطور که پیشتر آوردیم خودِ مرحوم صدرالمتألهین (قدس سره) جمیع ادلّهٔ اصالت وجود با ادلّهٔ مخالفین و جوابهای آنها را در کتاب ارزندهٔ خود به نام «المشاعر» گرد آوری نموده است و به خوبی مسئلهٔ اصالت وجود را تبیین و تثبیت نموده است.

۱۲- برای آگاهی بیشتر در این خصوص به جلد اول کتاب ارزندهٔ «اصول فلسفه و روش رئالیسم» همراه با پاورقیهای ممتّع و سودمند استاد شهید مطهری مراجعه نمائید.

۱۳- کتاب «الهیات» نگاشتهٔ مرحوم شیخ محمّد حسین فاضل تونی.

۱۴- به همان مدرک رجوع شود.

۱۵- به شرح مختصر منظومهٔ استاد شهید (ره) مراجعه شود که در ۲ جلد توسط انتشارات حکمت به چاپ رسیده است.

۱۶- گرچه برخی از متکلمین و علمای اصول و علمای اصول فقه کوشیده‌اند تا بر قاعدهٔ متقن و محکم «ألْواحد» خدشه وارد سازند، اما برای راسخ در حکمت الٰهی در اتقان و استحکام و استواری این قاعده

تردیدی نیست و آشکار است که این قاعده تنها در علوم برهانی یقینی که بر قیاس برهانی تکیه دارند کارساز و راهگشا است و اگر از موضع و حوزه قلمرو خود خارجش سازند، انتظار چاره سازی از آن عبث و بیهوده است. این توضیح را شادروان علامهٔ طباطبایی در حاشیهٔ مفصّلی بر جلد اوّل «اسفار» ملاصدرا آورده است که علاقمندان و محققان می‌توانند برای آگاهی بیشتر بدانجا مراجعه کنند.

منابع و مآخذ

ـ آشتیانی، میرزامهدی، تعلیقه بر منظومهٔ حکمت، به اهتمام فلاطوری و محقق و مقدمهٔ انگلیسی ایزوتسو، تهران ۱۳۵۲.

- آملی، دُررالفوائد، شرح آملی بر منظومه سبزواری، اسماعیلیان، قم ۱۳۷۷ هـ. ق.

- جوادی آملی، عبدالله، نظام احسن در جهان هستی، اوج، قم، بی تا.

- ذهنی تهرانی، سیّد محمّد جواد، فصول الحکمة فی شرح المنظومه، کتبی، قم ۱۳۶۱.

- سبزواری، حاج ملا هادی، منظومهٔ سبزواری با شرح غررالفرائد، به اهتمام محقّق و ایزوتسو، مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی، تهران ۱۳۶۰.

- شریف، م.م، تاریخ فلسفهٔ اسلامی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.

- شیرازی، صدرالدّین (ملاصدرا)، اسفار، مصطفوی، قم، بی تا.

- ـــــــــــــــ مشاعر، با مقدّمه و تعلیقات فرانسوی، هانری کربن، طهوری ۱۳۶۲.

- صدوقی سها، منوچهر، شرح جدید منظومهٔ سبزواری، کتابخانهٔ فارابی، ۱۳۶۰.

- طباطبایی، علامه سیّد محمّد حسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، با توضیحات مرتضی مطهری، صدرا، بی تا.

- فاضل تونی، محمّد حسین، انتشارات مولی، ۱۳۶۰.

- فخری، ماجد، تاریخ فلسفهٔ اسلامی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۲.

- مطهری، مرتضی، شرح مبسوط منظومه، حکمت، ۱۴۰۴ هـ. ق.

- ـــــــــ شرح منظومه، حکمت، بی تا.

- میرداماد، القبسات، به اهتمام مهدی محقّق، ایزوتسو، بهبهانی و دیباجی، مؤسّسهٔ مطالعات اسلامی وابسته به دانشگاه مک گیل، ۱۳۵۶.

- هیدجی، تعلیقهٔ هیدجی بر منظومه، اعلمی، تهران ۱۳۶۳.

پیام مدیر کل یونسکو به همایش بین‌المللی «قرطبه و اصفهان»
(اصفهان، ۲۷ـ۲۹ آوریل ۲۰۰۲)

کوچیرو ماتسورا

ترجمه: حسین بادامچی

بسیار خرسندم که این پیام را به همایشی چنین با اهمیت در زمینهٔ همکاری بین‌المللی دربارهٔ آموزش، فرهنگ و علم می‌فرستم، هدفی که آرمان و رسالت یونسکو است.

مشهور است که سنّت‌های فلسفی در شرق و غرب وجود دارند، اما شرق را در درجهٔ اول به معنای خاور میانه و دور تلقی کرده‌اند. اسلام نیز یک سنّت فلسفی برخوردار از اهمیت جهانی را پناه داد، اما این واقعیّت کمتر شناخته شده، هرچند اهمیّت تاریخی فرهنگ معتبر اسلامی برای انتقال سنت فلسفی یونانی به غرب لاتین زبان در طی قرون وسطی به طور گسترده مورد تصدیق قرار گرفته است.

ابن‌رشد را اغلب آخرین ارسطوگرای بزرگ مسلمان دانسته‌اند. با این حال، اهمیت گسترش‌های بعدی فلسفه در شرق مسلمان که در ایران توسط هانری کربن «مکتب اصفهان» نامیده شده، به کمال رسید. این مکتب هنوز نیازمند بررسی و توضیح بیشتر است.

به دلایل گوناگونی، تحقیقات دانشگاهی تمایل دارند صرفاً یکی از این جنبه‌ها را مطالعه کنند. بنابراین، رویکرد جامعی به هر دو مکتب، یا به طور کلی‌تر به مفاهیم «شرقی» و «غربی» سنّت فلسفهٔ اسلامی، مهم‌ترین و دشوارترین وظیفهٔ شرکت‌کنندگان در این همایش است، که به حق «قرطبه و اصفهان» نام گرفته است.

مطالعهٔ جامع مکاتب فلسفه اسلامی، یعنی معرفی و مقایسهٔ جنبه‌های «شرقی» و «غربی» فلسفه در جهان اسلام، بویژه در موقعیت حاضر بسیار حائز اهمیت است. این مسائل برای تمدن جهانی آموزنده و مفید خواهد بود.

با عنایت به این ملاحظات و نیز با توجه به دعوت آقای خاتمی رئیس جمهوری

اسلامی ایران برای گفتگوی تمدن‌ها، امیدوارم شما در شناساندن ویژگی‌های اساسی این دو مکتب، ریشه‌های مشترک و نیز تفاوت‌های مهم، موفقیت فراوان به دست آورید. بر این اساس می‌توان سنتهای فلسفی را هدف مسند و معنی دار با هم مقایسه کرد.

سرانجام مایلم قدردانی عمیق یونسکو را نسبت به بانیان این همایش بین‌المللی و تمام یاری‌دهندگان و شرکت‌کنندگان آن ابراز نمایم. امیدوارم در این تلاش ستودنی پیروز باشید.

ماهیت وجود نزد ابن رشد و ملاصدرا
بررسی تطبیقی خردگرایی و هستی‌شناسی شهودی

آلپ‌ارسلان آچیک گنج
ترجمه: حسین بادامچی

دو مکتب بزرگ فلسفه، مکتب غربی قرطبه و مکتب شرقی اصفهان، مبحث وجود را در فلسفهٔ اسلامی ارائه می‌کنند که نه تنها در تاریخ فلسفهٔ اسلامی بلکه در تاریخ فلسفه به طور کلی نیز حائز اهمیت است. انجام مقایسه‌ای کلی میان این دو مکتب به علت تنوع نظریه‌ها در هر دو سنت فلسفی بسیار دشوار است. بنابراین، نویسنده مقاله تحقیق خود را بر روی دو نفر از برجسته‌ترین اعضای این دو مکتب، یعنی ابن‌رشد و ملاصدرا متمرکز می‌نماید. حتی انجام مطالعه‌ای مقایسه‌ای میان هستی‌شناسی این فیلسوفان نیازمند تالیف کتابی است؛ بنابراین لازم است که موضوع موردنظر در این تحقیق محدود شود. مقاله هر دو هستی‌شناسی را از دیدگاه معرفت شناختی، بررسی و هر دو رهیافت را ارزیابی می‌کند. با این حال نگارنده مسلماً نیازمند توضیح نظام‌مند طرح کلی هر دو هستی‌شناسی به طور کامل است. چون این کار تاکنون انجام نشده است، می‌توان تنها بر برخی جنبه‌های هستی‌شناسی ایشان تمرکز نمود. از آنجاکه رهیافت نویسنده از دیدگاه معرفت‌شناختی است، بنابراین بر ماهیت وجود در پیوند با ادراک ذهنی بشری توجه خواهد شد. بنابر نظر ابن رشد، ماهیت وجود چنان است که عقل می‌تواند آن را ادراک کند. از نظر ملاصدرا این امر ممکن نیست زیرا وجود را تنها می‌توان از راه شهود تسخیر کرد. اینجا باید بپرسیم چه نوع شهودی می‌تواند وجود را دریابد؟

در پژوهش حاضر کوشش خواهد شد به مسائل و سؤالهای ناشی از رهیافت هر دو فیلسوف پرداخته شود. رهیافت معرفت‌شناختی ابن‌رشد را می‌توان دقیقاً «هستی‌شناسی عقلی» خواند، در حالی‌که رهیافت ملاصدرا «هستی‌شناسی شهودی» است.

در هر دو رهیافت ما نیازمندیم که دربارهٔ ماهیت وجود از نظر تناسب آن با معرفت عقلی، یعنی هستی‌شناسی عقلی ابن‌رشد و معرفت شهودی هستی‌شناسی از دیدگاه

ملاصدرا بحث کنیم. بنابراین عمدتاً دو مساله در رهیافت‌های قرطبه و اصفهان مورد بررسی قرار خواهد گرفت:

۱ـ ماهیت معرفت شناختی وجود؛ ۲ـ ادراک یا معرفت وجود.

از قرطبه به سوی اصفهان
ملاقات ابن عربی با ابن رشد

محمود اِرُل کلیچ
ترجمه: حسین بادامچی

در فهم سنتی فلسفه اعتبار علم مسالهٔ بسیار مهمی است به این معنی که آیا علم فلسفی در ذهن خود فیلسوف ایجاد شده یا وی تفکر خود را براساس برخی اندیشه‌های مستعار گسترش داده است.

در این سیاق فلسفهٔ ابن‌رشد از قرون وسطی به بعد مورد انتقاد فیلسوفان مسلمان، مسیحی و یهودی قرار گرفته است. در میان آنان انتقاد خاصی دربارهٔ شیوهٔ تفکّر او در مسایل متافیزیکی از سوی صوفیان بویژه ابن‌عربی مطرح شد که مورد بی‌توجهی دیگران واقع شده بود. اگرچه ابن‌عربی به عنوان یک صوفی متفکّر به طور اساسی و مستقیم به فلسفهٔ ابن‌رشد نمی‌پرداخت، گاهی اوقات به طور تلویحی به وی اشاره می‌کرد.

آنچه آشکارتر است این است که ابن‌عربی به هنگامی که صوفی جوانی بود برای ملاقات حضوری با این مرد پیر، مفتی بزرگ و فیلسوف مشهور ـ ابن‌رشد ـ دعوت شد تا آنجا که گزارش کرده‌اند آن دو در این ملاقات ساعت‌ها به بحث دربارهٔ مسایل متافیزیکی بلکه به بیان دقیق‌تر، توانایی و فهم خویش را بررسی کردند، نپرداختند.

چنانکه ما استنباط می‌کنیم، یکی توانایی معنوی یا وجودی دیگری را در دریافت حکمت بررسی می‌کرد و طرف مقابل این مسأله را مورد بررسی قرار می‌داد که آیا تحصیل او ظرفیت و توانایی اندیشه فلسفی را دارد. اما در این کار آنان کلماتی نمادین به کار می‌بردند که معنای آنها نیازمند بررسی است.

بدین ترتیب در تاریخ طولانی فلسفه اسلامی از قرطبه تا اصفهان مراحلی سپری شده است. در این مسیر شخصیّت بسیار مهمی هست که اگرچه به معنای متداول کلمه یک فیلسوف به شمار نمی‌رفت، فیلسوفان بسیاری را تحت تأثیر قرار داد. بویژه در سرزمین ایران برخی فلاسفه اندیشه‌های او را به فلسفهٔ خویش وارد کردند و با آن درآمیختند.

باید بگوییم که امروز ورای مکتب اصفهان ما می‌توانیم ردپای آثار ابن‌عربی را ببینیم. لذا در این مقاله این ملاقات پرمعنی دو استاد در زمینهٔ تأثیرهایش بر تثبیت مکتب اصفهان بررسی خواهد شد.

ابن ابی جمهور الاحسایی و شرح الباب الحادی عشر او

زابینه اشمیتکه

عالم شیعهٔ اثنی عشری ابن ابی جمهور الاحسایی (تولد حدود ۸۳۸ / ۳۵-۱۴۳۴ - وفات پس از ۹۰۶ / ۱۵۰۱) در شاهکار خویش *مجلی مرات المنجی فی‌الکلام و الحکمتین و التصوف*، اندیشهٔ سنتی معتزلیان را با سنت فلسفی ابن‌سینا (متوفی ۴۲۸ / ۱۰۳۴)، با حکمت الاشراق شهاب‌الدّین سهروردی (متوفی ۵۸۷/ ۱۱۹۱) و پیروان وی، و با عرفان نظری ابن عربی (متوفی ۶۳۸/ ۱۲۴۰) و مکتب او ترکیب می‌کند. علاوه بر این، وی می‌کوشد دیدگاههای سنتی معتزلی را با عقاید خاص مکتب اشعری هماهنگی بخشد و در خصوص مسایل مورد اختلاف میان فلسفه و کلام توافق و سازش برقرار نماید. در حالی که در عبارت‌های عرفانی کتاب *مجلی*، ابن ابی جمهور ظاهراً بر نوشته‌های حیدربن علی آملی (وفات پس از ۷۸۷ / ۱۳۸۵) تکیه می‌کند، منبع اصلی او برای فلسفه اشراقی *شجرة‌الهیه* محمدبن *محمود الشهروزی* بود (وفات پس از ۶۸۷ / ۱۲۸۸). علاقهٔ ابن ابی جمهور برای میانجیگری میان نظریات اشعریان و معتزلیان در نوشته‌های کلامی پیشتر وی، یعنی کشف براهین فی شرح زادالمسافرین و مَعین‌المَعین فی اصول‌الدّین نیز مشهود است. با این حال در آن نوشته‌ها هنوز نشانه‌های عرفان یا تفکر اشراقی وجود ندارد.

ابن ابی جمهور در حدود هشت سال پس از تمام کردن *مجلی* در ۸۹۶ / ۱۴۹۰، رسالهٔ کلامی دیگری را تألیف کرد که در ۲۵ ذیقعدهٔ ۹۰۴/۴ ژوئیه ۱۴۹۹ در مدینه به اتمام رسید. عنوان اثر نوع آن را نشان می‌دهد که شرحی بر باب الحادی عشر علامهٔ حلی (متوفی ۷۲۶/۱۳۲۵) است. هدف مقالهٔ حاضر تحقیق دربارهٔ این شرح با توجه به زمینه نوشته‌های پیشتر نویسنده و بویژه *مجلی* او است. نشان خواهیم داد تا چه حدی ویژگی‌های مخصوص نوشته‌های پیشتر او یعنی میانجیگری میان کلام معتزلی و اشعری و میان آراء فلسفی و کلامی در این اثر وجود دارد. به علاوه، با توجه به تاثیر قابل توجه تفکر عرفانی و اشراقی بر *مجلی*، دربارهٔ دامنه حضور این رشته‌های فکری در این شرح تحقیق خواهیم کرد.

پارادایم‌های فلسفهٔ میان‌فرهنگی

ارسولا باتز
ترجمه: محمدجواد اسماعیلی

فلسفه میانْ فرهنگی مفهوم نسبتاً جدیدی است که در دههٔ ۱۹۹۰ وضع شده است. «میانْ فرهنگی بودن» به این واقعیت توجه می‌کند که در تکوین جهانی‌سازی، گرایش به تکثر فرهنگی نه صرفاً به معنی همزیستی فرهنگ‌ها بلکه به معنی ارتباط متقابل فرهنگ‌ها است. دیدگاههای فلسفی در اروپا از عصر روشنگری به بعد آن مفهوم را انکار کرده است، در حالی که پیش از آن، با اینکه تاریخ فلسفه سنت‌های فلسفی دیگر غیر از فلسفهٔ یونانی را می‌شناخت، دیدگاه محدود بود، و فلسفه را ملک طلق فرهنگ آرمانی منسوب به یونان تلقّی می‌کردند. با پذیرفتن این دیدگاه مثلاً سهم فلسفه اسلامی در انتقال و تفسیر سنت یونانی بآسانی کم‌رنگ می‌شود. از این رو هگل توانست استدلال کند که جهان اسلام ـ بعنوان مابقی جهان غیراروپایی ـ از تفکر فلسفی راستین ناتوان است.

تعقل در خورِ فلسفی هنوز به طور غالب یگانه خصیصهٔ سنت اروپایی تلقی می‌شود. فلسفه میان فرهنگی طرحی برای یکسان‌سازی نیست بلکه شامل رهیافت‌های گوناگون است. نگاه هر انسان جهان شمول به دیگر فرهنگها، شباهتی است که کم وبیش این فرهنگها در بکارگیری دلیل و منطق با هم دارند. مثلاً، اکنون این بحث مطرح است که آیا منطق می‌تواند در تفکر ژاپنی یافت شود یا نه.

مسأله مرتبط دیگر، این پرسش است که آیا دین می‌تواند مبنایی برای تفکر فلسفی باشد. اگر پاسخ منفی است، پس بخش‌های وسیعی از سنت اسلامی و نیز سنت‌های گوناگون آسیایی می‌بایست از قلمروی فلسفه خارج شوند. دیدگاه محتمل می‌بایست دین را به عنوان بخش یکپارچهٔ فرهنگ مربوط تعبیر کند. امّا، آیا این مطلب با خود ـ تفسیریِ سنت‌های غیراروپایی مانند سنت اسلامی سازگار است؟ این‌ها مسایلی است که دیدگاه مقایسه‌ای دربارهٔ فلسفهٔ میان فرهنگی به آنها می‌پردازد.

اما معیاری محتمل برای مقایسه میان فرهنگها چیست؟ همانطور که هر ضابطه‌ای از لحاظ فرهنگی جهت‌دار می‌نماید، به نظر می‌رسد رهیافت مناسب، رهیافت علم تفسیر باشد. البته علم تفسیر نیز پیش پنداریهای مربوط به خود را داراست، بنابراین، دیالکتیک خاص گفتگو (گفتگوی محاوره‌ای از نظر ر. پنیکر) مناسب به نظر می‌رسد.

به علاوه، جایگاه فلسفه در فرهنگهای گوناگون متفاوت است. در جامعهٔ نوین غربی، فلسفه در حد وسیع به اخلاق و فلسفه علم می‌پردازد. در دیگر فرهنگها، مثلاً جهان اسلام، فلسفه با الهیات و فقه مرتبط است؛ در حالی که در زمینه و فحوای آسیایی، فلسفه عمدتاً بخشی از «طریق رهایی» یا نظام اجتماعی است.

بنابراین، دیدگاه معطوف به علم تفسیر درباره فلسفهٔ میان فرهنگی باید «زیست جهان» گوناگون را منظور کند و نیز این واقعیت را ملحوظ دارد که در هر فرهنگی در سطح جهان هیچ اصطلاحی مانند فلسفه وجود ندارد. چالش فلسفهٔ میان فرهنگی می‌بایست رویه‌ای برای استدلال بیابد که از آن نه فقط غربیان خودشان را بیابند، بلکه هر شرکت‌کننده‌ای بتواند از منظر خاص خود در این مسأله سهیم شود و راه‌حل‌های مناسب و قابل‌پذیرش بین فرهنگی گسترش یابد. به نظر می‌رسد که جهانی‌سازی اقتصاد، پیامد مواجههٔ فرهنگها را به نفع غربی‌سازی پیش داوری کند و برتری سیطرهٔ تفکر غربی را (صرفنظر از این واقعیت که در خود غرب کم و بیش تنوع تفکّر وجود دارد)، مدنظر دارد.

از این رو که نه برخورد فرهنگها و نه برتری غربی به جامعه مبتنی بر صلح نمی‌انجامد، مبادرت به فلسفهٔ میان فرهنگی، فقط به مفهوم طرحی میان فرهنگی، ضروری است.

گونه‌شناسی‌های زمان در تفکّر اسلامی

گرهارد باورینگ

ترجمه: حسین بادامچی

آیا جهان اسلام که در مرکز کرهٔ زمین است، مفهوم زمانی مخصوص به خود را دارد یا اینکه مفهوم اسلامی زمان را می‌توان کاملاً با دسته‌ای از اصطلاحات به وام‌گرفته از همسایگان و اسلاف فرهنگی‌اش تبیین کرد؟ آیا مفهوم اسلامی زمان وحدتی دارد یا اسلام یک فرهنگ جهانی است که گروه‌های زبانی و قومی بسیاری را با مفهوم خاص خود از زمان، دربر می‌گیرد؟ آیا کسی می‌تواند صرفاً از طیف اندیشه‌های راجع به زمان در اسلام سخن بگوید و یا آیا اصول ثابتی وجود دارد که شاخص‌های تعریف صحیح اسلام به عنوان یک دین و فرهنگ را بدست دهد؟ تحقیق برای تعریف ویژگی‌های مفهوم زمان را در اسلام می‌توان در دامنه‌ای گسترده در ادبیات اسلامی دنبال کرد. اندیشه‌های زمان را که تفکّر فلسفی اسلامی پیشنهاد کرده، مجموعه‌ای از گونه‌شناسی‌های مکمل را مطرح می‌کند که خواه ذره‌ای باشند یا طولی یا ادواری بینش پویایی از زمان را خلق می‌کنند و نه تصویری یکپارچه از الگوی ایستای تاریخ را.

عقب‌نشینی تفکر انتقادی در غرب جهان اسلام در اواخر قرون وسطی

بن‌ناصر بعزاتی
ترجمه: حسین بادامچی

فعالیّت عقلی در غرب جهان اسلام گواه عقب‌نشینی چشمگیری پس از زمان ابن‌خلدون است. علاقه به فلسفه تقریباً به طور کامل از بین رفت. اندیشه دربارهٔ برخی موضوعات علوم عقلی همچنان ادامه یافت اما تنها به‌گونه‌ای که در خدمت دین باشد. اصول علم حساب، هندسه و نجوم در برخی مدارس تدریس می‌شد اما نه به خاطر ادامه دادن تحقیق برای اندوختن دانش. فلسفهٔ طبیعی، علوم نورشناسی و مکانیک نه در برنامهٔ درسی مدارس و نه در خانقاههای این دوره جایی نداشت. حتی علوم ریاضی که از اواسط قرن چهارم به بعد تدریس می‌شد، از خلاصه‌های کوتاه ابن البناء المراکشی و عبدالحق البتّیوی که نجوم را در ربع نخست قرن چهارم تعلیم می‌دادند، فراتر نرفت.

علم‌التقویم به منظور تعیین وقت نماز، تعیین جهت قبله، دانستن گاه‌شماری از طریق عرض و طول جغرافیایی اجرام آسمانی و محاسبهٔ طلوع و غروب ماه مورد توجه واقع شد اما این علاقه و توجه در قالب برنامه‌ای نظری که بتواند بخش‌های متفاوت دانش را در ساختاری همگون به منظور احیای پرسش‌ها و تشویق مباحثه در میان متفکّران و ایجاد رقابت بین اندیشه‌های گوناگون مدون کند، شکل نگرفت.

بدین ترتیب، نظام آموزش محافظه‌کار و جزم‌اندیش، از قرن چهاردهم به بعد، طرز تفکری دنباله‌رو را پرورش داد. حتی متفکرینی، مانند حسن الیوسی (۱۰۴۰-۱۱۰۲ / ۱۶۳۱-۱۶۹۱)، که مراجع علمی و اوضاع فرهنگی مدرسه‌ها را مورد انتقاد قرار دادند، به علت نبودِ یک سنت فکری که بتواند انتقاد را جذب و به گروه‌های موردنظر منتقل کند، اندیشه‌های سازنده و مفیدی ارائه نکردند.

اندیشه‌های فارابی، ابن سینا، ابن هیثم، بیرونی، و ابن‌رشد در نوشته‌های متفکران مغربی نمایان نیست؛ آنها تنها برخی متون دست دوم را از طریق غزالی می‌شناسند. خواندن، تعلیم، تلخیص، به شعر درآوردن و شرح منطق و کلام جدلی همچنان ادامه

یافت؛ اما سطح تسلط و استادی پایین بود.

پایان یافتن اخوت دلاعین در ۱۶۶۸ (۱۰۷۹ ه.) نشانهٔ خاتمه یافتن نهادی با چندین کارکرد فکری، اجتماعی و عقیدتی است. این پایان همچنین پایان امید به تشکیل یک گروه شبه مستقل نسبت به مراجع سیاسی است.

ملاصدرا در برابر متقدّمان: پژوهشی در مسئله نهاد و جوهر روح

سیسیل بون‌ماریاژ
ترجمه: سیّدمرتضی کارآموز

ملاصدرا در اسفار اربعه غالباً اندیشه‌اش را با پس زمینهٔ تعلیمات کسانی که قبل از او صاحب اندیشه بوده‌اند تقریر می‌کند. در این پژوهش قصد نویسنده بررسی دقیقتر تلقی و برداشت ملاصدرا از معلومات فلسفی این متفکران است. بدین منظور، مقاله شیوه‌ای را که او در تشریح مسائل مربوط به نهاد و جوهر روح و امکان تناسخ (در جلدهای ۸ و ۹ اسفار) به کار می‌گیرد، در کانون توجه قرار می‌دهد. خواهیم دید ملاصدرا مشخصاً تمایل آشکاری به نشان دادن همخوانی یافته‌ها و تعالیمش با آراء فیلسوفان قدیم دارد و این امر گاهی اوقات حتی به تفسیرهایی «افراطی» می‌انجامد. او در عوض با فیلسوفانی که از نظر زمانی به وی نزدیکتر هستند رفتاری کاملاً متفاوت دارد و در انتقاد از آنها ـ حتی گاهی انتقاد خیلی تند ـ ، تردیدی به خود راه نمی‌دهد.

ملاصدرا دیدگاههای خود را بویژه در مورد نهاد و جوهر روح برمبنای آراء ابن‌سینا تقریر کرده است. این امر ما را قادر می‌سازد تا تلقی و برداشت این دو متفکر را از یافته‌ها و معلوماتی که درباره این مسئله از دوران‌های گذشته به ارث رسیده است، با هم مقایسه کند. البته در خلال تحلیل نگارنده، سعی بر این بوده است که شناخت خود را از تعلیمات ملاصدرا درباره این مسائل ظریف ارتقاء دهد.

رابطهٔ ابن‌رشد و ابن‌عربی و لزوم بازنگری و اصلاح تاریخ اندیشه

ویکتور پالِجا دِ بوستینزا
ترجمه: سیدمرتضی کارآموز

ملاقات مشهور ابن‌رشد و ابن‌عربی از زمان پیدایش تحقیقات شرق‌شناسی به عنوان عالیترین معرف نمادین رابطهٔ میان فلسفه و عرفان تلقی شده است.

برداشت‌ها و تفسیرهائی که (در غرب) از رویاروئی این دو شخصیّت شده است آشکارا متأثر از جدل‌ها و نسخ‌های اندیشهٔ اروپای قرن نوزدهم می‌باشد. اینک وقت آن فرارسیده که اشتباهات ناشی از این قرائت‌های (قرن نوزدهمی) اصلاح شود و با بهره‌گیری از نتایج ارزشمند پژوهش‌های اخیر، تلاقی و برخورد آراء و افکار ابن‌رشد و ابن‌عربی با نگاهی تازه مورد نقد و بررسی قرار گیرد.

شاید، اولین ارزیابی که توسط نویسنده دربارهٔ این رویاروئی انجام شده است بتواند بسیاری از انگاره‌های مورد قبول همگان را از اعتبار بیاندازد. متفکران ایرانی مکتب ملاصدرا بیش از آنچه تصور می‌شد گواهانی آگاه بر صحّت این مدّعا هستند.

آیا تفسیرهای گوناگون از استعارهٔ آفتاب (ارسطو، کتاب سوم دربارهٔ نفس، فصل ۵) نشانه‌ای از اختلاف میان مکاتب فکری است؟

فابی‌ین پیرونه
ترجمه: سیدمرتضی کارآموز

هدف این مقاله که در جستجوی نشانه‌های تمایز میان مکاتب فکری و یا مؤلفان است، در واقع بررسی و سنجش طریقه‌ای می‌باشد که توسط چندین اندیشمند قرون وسطی در تفسیر و بسط استعاره آفتاب بکارگرفته شده است.

بدون پیش‌داوری دربارهٔ نتایج این بررسی، فرض بر این است که چنین تحلیلی بایستی ما را قادر سازد برخی از مبادی و عناصر قابل توجه را جدا سازیم. در واقع این استعاره علاوه بر آن که مفاهیم نور و تابش مشعشع را که خصوصاً در فلسفه قرون وسطی حائز اهمیت هستند پایه‌ریزی می‌کند، از نهاد و نقش عقل فعّال نیز برای ما سخن می‌گوید بنابراین، استعاره آفتاب به قضایای اصلی و مهم در تئوری اندیشه، معرفت‌شناسی، متافیزیک و کیهان‌شناسی (علم تکوین کائنات) ربط پیدا می‌کند.

نقد فلسفه توسط محمدباقر مجلسی ـ نفس و عقل

کریم داگلاس کرو

ترجمه: حسین بادامچی

محمدباقر مجلسی (متوفی ۱۱۱۱ / ۱۶۹۹)، عالم و مقام دینی برجستهٔ دورهٔ صفوی، بویژه برای کار عظیمش یعنی جمع‌آوری، مرتب کردن و تفسیر احادیث امامان شیعه مشهور است. در زمینهٔ تفسیر احادیث مهم امامی راجع به قوای روانی انسان، مجلسی عقاید حکمای اسلامی در خصوص نفس (و روح)، و عقل را مورد بررسی مجدد قرار می‌دهد. وی از این طریق نظرات فلسفی دربارهٔ شناخت و معرفت بشری را نقد می‌کند، و درباره عناصر کلیدی تعالیم حکمت که در تشیع دورهٔ صفوی رایج بود، بحث می‌کند.

[بنگرید به جلد یکم از شرح جامع وی بر اصول کافی کلینی (مرات العقول فی شرح اخبار آل رسول، ویراستهٔ سیدهاشم رسولی محلاتی، ویرایش دوم، تهران، دارالکتب الاسلامیه ۱۴۰۴ ق. / ۱۳۶۳ ش.) و مجلدات ۱، ۵۴، ۵۸ از بحارالانوار وی (ویرایش مصحح دوم، بیروت، موسسهٔ الوفاء ۱۴۰۳ / ۱۹۸۳) قسمت‌های کتاب‌العقل، و کتاب‌السماء و العالم؛ و نیز تفسیرهای وی در جواهر العلوم.]

مجلسی نشان می‌دهد که با اندیشه‌های «مکتب اصفهان»، بویژه میرداماد (متوفی ۱۰۴۰ / ۱۶۳۱) و شاگرد او ملاصدرا (۱۰۵۰ / ۱۶۴۰)، آشنایی دارد. تعالیمی که وی اعتراف می‌کند در سنین جوانی غرق آنها بوده است. او از متفکّران قدیمی‌تر شیعه و سنی (شیخ مفید، غزالی، فخررازی، نصیرالدّین طوسی، ...) و نیز آثار کلاسیک یونان باستان همچون الهیات ارسطو و کتاب سرالخلیفة منتسب به مکتب آپولونی بسیار نقل قول می‌کند. مجلسی که آشکارا از فهم دینی ـ فلسفی روان‌شناسی نفس و کارکردهای عقل، و ابعاد کیهان شناختی آنها (نهایتاً مبتنی بر اندیشه‌های ابن سینا و مکتب اشراقی سهروردی) مطلع است، مع هذا می‌کوشد تفسیر علناً فلسفی این مفاهیم کلیدی را تضعیف نماید. او نظریه سنت‌گرای روان‌شناسی ادراک را که مبتنی بر بحث‌های کلامی

راجع به خلقت الهی، تکلیف، و معرفت بشری است، دوباره مورد تاکید قرار می‌دهد. پس از بررسی خطوط کلی نقد او، ما این موضوع را که تا چه حدّ فهم مجلسی از نفس و عقل منعکس کننده پای‌بندی به معنای اصلی احادیث شیعه است، و هر دِیْن احتمالی به اندیشه‌های فلسفی را (برای نمونه، آیا او واقعاً به دیدگاه اخباری نزدیک‌تر است؟) ارزیابی می‌کنیم. در این نوشته، اهمیّت نقد او در پرتو روش مبتنی بر حدیث برای تفکر دینی که وی ترویج می‌کند، مورد بحث قرار گرفته است.

«تشکیک» وجود در نزد ملاصدرا

یک مسالهٔ مشترک فلسفی میان قرطبه و اصفهان

هانس دایبر

ترجمه: حسین بادامچی

من مفهوم وجود را نزد ملاصدرا برمی‌گزینیم زیرا ویژگی‌های مشترک سنت‌های فلسفی «شرقی» و «غربی»، و ناراحتی او را درباره مفهوم اصالتاً نوافلاطونی فیوضات خلاق الهی از خدای متعال نشان می‌دهد.

ملاصدرا مفهوم تشکیک وجود را به قصد تبیین تقارن واقعیت الهی و وجود فرعی، تقارن وحدت و کثرت وضع کرد. تصور او از وجود و علیّت، ویژگی برجستهٔ یک مسالهٔ مشترک فلسفی است که از کندی تا ابن‌سینا، ابن عربی، سهروردی، نصیرالدّین طوسی و مکتب ملاصدرا مورد بحث قرار گرفت.

بررسی مقایسه‌ای این مساله ذهن ما را دربارهٔ گفتگوی «فلسفی» میان قرطبه و اصفهان روشن خواهد کرد.

مناقشه بر سر عقل میان قرطبه و اصفهان: تفسیرهای رقیب بر بند ۵ فصل سوم کتاب حیوان

سید سجاد رضوی

ترجمه: حسین بادامچی

تحلیل ارسطو از عقل فعال در بند ۵ از فصل سوم کتاب حیوان، یکی از عباراتی است که در تاریخ فلسفه بیشترین مناقشه درباره آن صورت گرفته است.

به علاوه، این مبحث معیار و وسیله‌ای برای مشخص کردن مرز میان نظرات ارسطویی و نوافلاطونی دربارهٔ عقل و روان‌شناسی است. در این مقاله، نویسنده تفسیر ابن‌رشد بر این متن دشوار را با توضیحات ملاصدرا (متوفی ۱۶۴۱) آنگونه که در شاهکار او ـ *الحکمةالمتعالیه فی‌الاسفار العقلیه الاربعه* و رساله *فی اتحادالعاقل و بالمعقول* آمده است، مطالعه و مقایسه می‌کند، زیرا هیچ تفسیر روشنی از او درباره این متن ارسطویی وجود ندارد. تفسیرهای ابن‌رشد درباره این متن به یک تفسیرِ طولانی‌تر که تنها به زبان لاتین موجود است، یک تفسیر متوسط به عربی و یک تفسیر کوتاه‌تر به عبری تقسیم شده‌اند. برای اهداف مقاله، و تا اندازه‌ای چون پژوهشگران مطالعات اسلامی تا حدی به آن بی‌توجهی کرده‌اند، تفسیر طولانی‌تر مهم‌ترین تفسیر است زیرا که معرف عقیدهٔ متاخر و پخته‌تر ابن‌رشد می‌باشد. تفسیر متوسط به زبان عربی اثری پیشین است و عقیده‌ای اندک متفاوت را طرح می‌کند که عمدتاً تفسیر ابن سینا را به علت شور افراطیِ نوافلاطونی وی مورد انتقاد قرار می‌دهد. همین واقعیت که تفسیر طولانی‌تر تنها به زبان لاتین موجود است برای تاریخ ارسطوگرایی ابن‌رشدی در جهان اسلام اهمیت دارد. در واقع، به نظر می‌رسد که اکثر تفسیرهای ارسطویی او دربارهٔ جسم به زبان غیر عربی موجودند، و نشان می‌دهد که تغییر به سمت نوافلاطونی در فلسفه اسلامی پس از وی به تمام و کمال بود (همچنانکه پیش از وی به ویژه توسط خود ابن سینا آغاز شده بود).

مسالهٔ اصلی به ماهیت عقل فعال و رابطه آن با عقل مادی (هیولانی) مربوط می‌شود.

سابقه این بحث به تمیستیوس و اسکندر افرودیسی برمی‌گردد. بحثی که بعدها در فلسفهٔ اسلامی مطرح می‌شود و درباره آن تعارض اصلی میان تمیستیوس، آخرین نفر از مفسرین مشایی ارسطو، و نوافلاطونی‌نیانی همچون سیمپلیکیوس و دمسکیوس را گسترش می‌یابد. این عقل فناناپذیر توصیف شده است و توانایی این را دارد که «همه چیز باشد» و «سبب وقوع هر چیزی شود». جالب این که آن را مشابه نور نیز دانسته‌اند. این عقل با ماده آلوده نشده است، جدا بوده و تحت تأثیر قرار نمی‌گیرد. در ذات، فعل ناب است. اکنون سؤالی که مطرح می‌شود این است، آیا به عنوان اصل معرفت‌شناسی این عقل جنبه یا انتزاعی از عقول بشری است؟ یا اصلی روان‌شناختی است، فیض ذاتی از *آن* که عقول بشری را روشنی می‌بخشد و آگاه می‌کند که در کاوش خویش برای کمال و بازگشت به اصل خویش، بکوشند در آن سهیم شوند.

مطالعهٔ این مساله معانی ضمنی مهمی را برای معرفت‌شناسی و نیز برای روان‌شناسی در فلسفهٔ اسلامی آشکار می‌سازد. اما شاید جالب باشد که آنچه از این بحث برمی‌آید شباهت‌های در خور توجهی در تحلیل‌های ابن‌رشدی و صدرایی است که هرگونه تصور ناسازگاری کامل تحلیل‌های ارسطویی و نوافلاطونی از بند ۵، فصل سوم کتاب *حیوان* را مردود می‌سازد.

قرطبه و اصفهان، نمادهای شرق و غرب
مناقشه در باب وجود نزد ابن‌رشد و ابن سینا و پیامدهای فرهنگی آن در مشرق و مغرب جهان

یگانه شایگان

ترجمه: محمدجواد اسماعیلی

این مقاله به بحث «عروض وجود» و مسائل مربوط به آن نزد ابن‌سینا و نقد متعاقب آن مسائل توسط ابن‌رشد می‌پردازد.

تفکر ابن‌سینا به دیدگاههای فلسفی حوزه فکری اصفهان که سرآغاز آن با میرداماد است گسترش یافت، در حالیکه نقد ابن‌رشد از ابن‌سینا عموماً در فلسفه مدرسی مغرب زمین مقبولت یافته بود.

این مقاله شیوه‌های قرائت‌های گوناگون از هستی‌شناسی ارسطو و تفسیر اسکندر افرودیسی را از آن که موجب پیدایش گفتگوی مبهم شد و سرانجام افزون بر هفت قرن جدایی تفکر اسلامی و غربی را درپی داشت مورد بحث قرار می‌دهد. شیوهٔ اول در حوزه فکری اصفهان به اوج خود رسید و تاکنون نیز ادامه دارد. شیوه دوم با آغاز از فلسفه مدرسی و گذر از دوران رنسانس و روشنگری به فلسفه مدرنِ غربی گسترش یافت. هدف این مقاله این نیست که همه دلایل اختلاف میان تفکر شرقی و غربی را به مسأله‌ای واحد که ناشی از بدفهمی «وجود / بودن» است، تقلیل دهد. البته پاسخی نیز داده‌اند که این بدفهمی می‌تواند به عنوان نمادی برای جدایی تدریجی دو سنت فرهنگی قلمداد شود.

این تحقیق با مراجعه به آثار متفکران غربی و شرقی طیّ این دوران انجام می‌شود، بویژه با تأکید بر این واقعیت که در قرن هفدهم عقلگرایان غربی همعقیده با دکارت از جهان‌بینی ارسطویی عدول کردند، در همان زمان صدرالدّین شیرازی در اصفهان سیطره فکری یافت. می‌توان پذیرفت که در یک سو شاهدِ پیروزی روشنگری هستیم و در سوی دیگر احیای اندیشهٔ سنتی: بنابراین، اگر هیچ تلاش جدی در هر دو سو صورت

نگیرد هر نوع گفتگویی را در عمل ناممکن می‌سازد.

عموماً می‌پندارند که فلسفه فعالیّتی بیهوده و مناسب مجامع فکری است که فایده عملی ندارد. این مقاله ثابت می‌کند که عمل همواره تابع نظریه است و پیشرفتهای فرهنگی همواره از پیامدهای اندیشه‌ها هستند.

تفسیر وحی نزد مکتب قرطبه و اصفهان

س. ا. شهرستانی
ترجمه: شیوا کاویانی

«اوست خدائی که قرآن را به تو فرستاد ... در صورتی که تأویلِ آن را کسی جز خدا نداند و اهلِ دانش گویند ما به همه آن کتاب گرویدیم ...»

تفسیر وحی در قرآن کریم و سنّت (Tradition) هدف اصلی فیلسوفان مسلمان است اما خدمت‌های این فیلسوفان همواره قدرگذاری نشده است. هر دو فیلسوف مورد بحث در این همایش از این برخورد رنج برده‌اند؛ با این همه کوشش کرده‌اند تا بر این فاصله پلی بزنند.

ابن رشد جدل‌های رایج را به سه نوع عقلی، استدلالی و نقلی تقسیم‌بندی کرده است. به زعم او قرآن برای اکثریت مردمان عادی و ساده‌دل نگاشته شده است. بنابراین، استدلال‌ها در سطح پایین است اما دربرگیرنده نشانه‌های کافی است که متفکران را نیز به تأمل و شگفتی وامی‌دارد. او چنین نتیجه‌گیری می‌کند که هرگاه برخوردی میان دانش عقلی و متن کتاب قرآن پیش آید، می‌بایست متن قرآن را براساس قاعده‌های معنایی و علم بدیع و بلاغت زبان عربی تفسیر کنیم.

ملاصدرا پژوهشگران را به سه گروه نظریه پردازها، فیلسوفان و عارفان تقسیم می‌کند. او تأکید دارد بر این که به منظور دستیابی به اندیشهٔ منطقیِ درست، می‌بایست نخست به تزکیهٔ نفس پرداخت. ملاصدرا آشکارا مسألهٔ اختلاف میان این سه گروه را وامی‌نهد و روش جامعی برای اندیشه کردن را به گروه‌ها پیش نمی‌نهد. در این مقاله، پس از بیان پیشگفتاری فشرده در مورد نقش عقل در یافتنِ ناشناخته‌ها، نویسنده به مقایسه همانندی‌ها و تفاوت‌های این دو مکتب ـ قرطبه و اصفهان ـ می‌پردازد و به تشریح پیش‌فرض‌ها، منابع و روش‌شناسی آن‌ها، مفهوم عقل، و کم و کاستی‌هایِ این فیلسوفان در پیوند با سازگاریِ منطقی و کامل همت می‌گمارد.

اصول طبیعیات: مسالهٔ متون بعد از ابن‌سینا

حسین ضیائی

ترجمه: حسین بادامچی

بسیاری از خاورشناسان و مورخان مسلمان فلسفه، اعتقاد دارند که خلاقیت در تحلیل و تالیف فلسفی پس از ابن‌رشد در جهان اسلام پایان گرفت. برخی نیز تصور می‌کنند که مشخصهٔ دوره پس از سدهٔ ۱۲ میلادی اساساً نوعی پدیدارشناسی توصیفی است، که در آن به جای تحقیق تحلیلی - عقلانی اصول و دلایل فلسفه در ساختارهای کلی نگرانه‌اش بر «تجربهٔ عرفانی» تاکید می‌شود. هدف مقالهٔ حاضر نشان‌دادن محدودیت‌های این دیدگاه دوگانه است که در عین حال با هم مرتبط هستند.

چاپ و انتشار ویرایش من نویسنده از متن التنقیحات فی شرح التلویحات اثر ابن کمونه این فرصت را در اختیارم نهاد تا توضیح دهم چگونه تحقیق تحلیلی پیچیده از موضوعات بنیادین فلسفی ادامه یافت چنانکه بتوان انجام اصلاحات کاملاً ابتکاری نسبت به کار پیشین را در آن ملاحظه کرد. در این نوشته مسایل اساسی در بنیادهای طبیعیات، از قبیل تداوم، غایت (حد)، نظم، زمان، مکان و ...، برای نشان دادن ماهیت حقیقتاً عقلی و فلسفی متون پس از ابن‌سینا دربارهٔ اصول فلسفه، بررسی خواهد شد، و در همین راستا دیدگاه نویسنده در خصوص ماهیت فلسفهٔ بعد از ابن‌سینا و بعد از ابن‌رشد در جهان اسلام تشریح خواهد شد.

پس از افلاطون: یادداشتهایی درباره حس مشترک (= فنطاسیا) در آثار ارسطو و ابن رشد

یولاندا کاپریگلیون
ترجمه: سیّد مرتضی کارآموز

واژهٔ فنطاسیا[1] که خود از نظر علم اشتقاق (ریشه‌شناسی لغات) مرکب و چندگونه است در متون ارسطویی، چند معنایی بودنش را حفظ می‌کند. این متون امکان تغییر فنطاسیا را فراهم می‌سازند. در کتاب[2] (دربارهٔ نفس)، فنطاسیا به مثابه جایگاه (ادراکِ) آگاهی متعالی و در کتاب[3] «ریطوریقا = علم معانی و بیان»، به مانند ادراک حسّی ناچیزی در مرتبه نازلتر، تلقی شده است. شارحان ارسطو از اسکندر افرودیسی گرفته تا ابن رشد و ابن سینا، ترکیب تفسیری این واژه را در محدودهٔ وسیعی حفظ کرده‌اند. تأثیر تحلیل‌های این متفکران بر نظریه‌های اومانیستی (انسان‌گرایانهٔ) رُنسانس به ویژه بر نظریهٔ مارسیلیو فی چینو اندک نبوده است.

ابن رشد [کارکردِ] فنطاسیا را، در هر سه شرح: مختصر، متوسط و مفصل خود بر کتاب دربارهٔ نفس ارسطو، تحلیل می‌کند. او موفق می‌شود دیدگاههایی که بتدریج غنی‌تر و منسجم‌تر می‌شوند، دربارهٔ نقش فنطاسیا و رابطهٔ آن با مادیّت عقل (منشاء و جنبهٔ مادی عقل) تقریر کند. این آراء حتی تعریف و تشریح Virtus mobilis et possiva ab alio (قدرت تحریک و لَخْتی لغیره ـ ش ۱۶۰) را در بر می‌گیرند. این مطلب وقتی با مالیخولیا ـ بخش مهم تشکیل دهندهٔ فنطاسیا ـ ربط پیدا می‌کند، در معنای آسیب شناسانهٔ آن، تأثیری شگرف بر ادبیات عرب می‌گذارد. (مقایسه کنید با stanze, Tovino

---

۱ ـ واژهٔ فنطاسیا Phantasia در آثار ارسطو غالباً به معنای قوهٔ خیال و تخیل، متمایز از ادراک آمده است. این واژه «وهم» هم ترجمه شده است. واژهٔ فنطاسیا از Phainomai به معنای «ظاهر می‌شوم یا به نظر می‌رسم» که از واژهٔ «بهاتی» سانسکریت ریشه گرفته است، می‌آید و از آن واژهٔ «Phos» به معنای نور مشتق می‌شود. مترجم

2- Denima
3- Rhetorique

in proposito Agamben, 1993). مطلب بسیار جالب توجه دربارهٔ ابن رشد این است که او هیچ یک از تفسیرهای رازپردازانه و عرفانی که فنطاسیا را امری خارج از مرکز الحواس و یا به هر حال امری خارج از حیطهٔ تفکر و شناخت تلقی می‌کنند، نمی‌پذیرد.

از اصفهان تا قرطبه: اسطورهٔ ابن‌سینا

بکر کارلیگا
ترجمه: سیدمرتضی کارآموز

ابن‌سینا فیلسوفی است که از هزارسال پیش تا به امروز در پاره‌ای از مباحث، تحسین بسیاری از خوانندگان را (حتی بیش از افلاطون و ارسطو) برانگیخته است. به همین علت هم در شرق و هم در غرب تصویری افسانه‌ای از او شکل گرفته است. ابن‌سینا در بعضی از محافل فرهنگی دوران گذشته، ملکزاده‌ای است که قهرمان داستان است و در بعضی دیگر حکیمی افسانه‌ای است که مانند یک کیمیاگر یا جادوگر همه‌چیز را به طلا مبدّل می‌سازد. طبق برخی از منابع احتمالاً سلطان «بیتانی» و یا «حاکم سویل» است. همچنین گفته می‌شود که وی سیاهپوستی از اهالی موریتانی، عرب تبار ایرانی یا اصلاً ترک است. برخی دیگر او را اسپانیائی مسیحی تصور می‌کنند و بالاخره دسته‌ای می‌گویند با آگوستین قدیس متفکّر و متکلّم صاحب نام مسیحی که ۶۰۰ سال قبل از او می‌زیسته در ارتباط بوده است. حتی او را با لقمان، حکیم معروف، به اشتباه یکی می‌دانند.

لقب «امیرقرطبه یا سویل» که در اروپای لاتین بر سر زبان‌ها می‌افتد، در ادبیات عبری مربوط به همان دوره هم یافت می‌شود. ضمناً در قرن چهاردهم، طبیبی یهودی به نام عیسی‌بن قرطبه‌ای هنگام کتابت «قانون» ابن‌سینا تعریف می‌کند که برخی اصلیّت او را اسپانیائی می‌دانند. همینطور ابراهیم زاکوتا متوفی در سال ۱۵۱۰ میلادی در روز نوشته‌های خود ذکر می‌کند که ابن‌سینا سلطان «بیتانی»، در سویل اسپانیا تولّد یافته بود.

در ادبیات فارسی و همچنین در ادبیات ترک، حکایات و قصه‌های درازی به روایت شخصیت افسانه‌ای ابن‌سینا پرداخته‌اند. برای نمونه می‌توان از کتابی به نام «داستان‌های ابن‌سینا» که ظاهراً توسط درویش حسن مهدی نویسندهٔ ترکِ قرن ۱۶ میلادی نوشته شده و متأسفانه امروزه نسخه‌ای از آن در دست نیست، نام برد. البته نویسنده‌ای دیگر به نام ضیاءالدّین یحییٰ که در همین دوره می‌زیسته متذکّر می‌شود این کتاب را خوانده و از آن بهره‌ها گرفته است. بعدها ضیاءالدّین یحیی افسانه‌ای به نام «جنسین حکمت»

می‌نویسد و گفته‌های سایر حکما را هم به آن می‌افزاید.

بنا به روایت این افسانه عامه‌پسند، دوقلوهائی که ابوعلی‌سینا و ابوالحارس نامیده می‌شوند در سال ۳۷۷ هجری در حوالی بخارا پا به عرصهٔ وجود می‌گذارند. یکی از آن دو بسیار زیبا و دیگری زشترو می‌باشد. برادران دوقلو با تعلیم و تربیتی عالی بزرگ می‌شوند و در جنگ‌های مغرب شرکت می‌کنند پس از یک سلسله ماجرا به یکی از غارهای منطقه پناه می‌برند و سحر و کیمیا می‌آموزند. باکمک‌گرفتن از سحر و جادو، ابن‌سینا از دریا عبور می‌کند و خودرا به مصر می‌رساند و ابوالحارس هم به سمت بغداد روانه می‌شود. ادامهٔ قصه به شرح زندگی شیرین و سرشار از نعمات ابوالحارس در قصر خلیفه بغداد می‌پردازد و سپس زندگانی برادر دوقلوی او یعنی ابن‌سینا راکه پس از ماجرائی عاشقانه با دختری شیرینی فروش، در بازگشت به بخارا زادگاهش سفری پُرماجرا و مسحورکننده دارد، روایت می‌کند.

در پایان حکایت، فیلسوف که شاهد خوشبختی را در آغوش نکشیده است با قیافهٔ مبدل در لباس درویشی خود را به همدان می‌رساند و شاگرد و مرید شیخ عبدالله همدانی می‌شود و سرانجام به سعادتی که همواره جستجو کرده است، دست می‌یابد. با حمایت استادش، آثار ارسطو را بعد از کسب اجازه از افلاطون به عربی ترجمه می‌کند.

مفهوم نبوت نزد ملاصدرا در سیاقِ متنِ مربوط به کمال روحانی نفس

شیجیرو کامادا

ترجمه: محمدجواد اسماعیلی

ملاصدرا مسأله نبوت و شریعت را در آخرین بخش شواهد الربوبیة و دیگر آثارش مورد بحث قرار می‌دهد. بحث‌های وی در این موضوع از دو جهت ارائه می‌شود: یکی از جهت معرفت‌شناسی و دیگری از جهتِ جنبه اجتماعی نبوت. طبق برداشت ملاصدرا، انسان دارای مراتب و درجات گوناگونی است و نفس انسان در جهت کمال رشد می‌کند. نخستین مرتبه کمال نفس، درجه محسوسات است سپس درجه خیال و آنگاه درجه عقلی. درجه عقلی همان غایتِ کمالِ انسانی است. وجه کمال وجود به عنوان جامع این سه وجه وجود متعین می‌شود و کسی که این وجه وجود را در خود دریابد خلیفهٔ الهی یعنی نبی یا ولی است. همچنین ملاصدرا انسانها را به سه دسته تقسیم می‌کند. دسته اول، الهیون یا اولیاء الله هستند که خود را وقف معرفت الهی و ملکوتش ساخته‌اند. در سرای ملکوت به روی آنها گشوده است. دسته دوم گرفتار تمایلات نفسانی در زندان این دنیا هستند و دروازه ملکوت به رویشان بسته است در حالیکه جهنم برویشان گشوده است. دسته سوم، افرادی هستند که در مرزهای مشترک میان عالم معقولات و عالم محسوسات قرار دارند. آنها قادرند با هر دو سو ارتباط داشته باشند، بنابراین، هر دو سو را متّحد می‌کنند. آنها مرسلین و انبیاء هستند و در مقام واسطه میان خداوند و انسانها قرار دارند. از این رو فیض الهی را دریافت می‌کنند و و به این عالم انتقال می‌دهند. آنها در عالیترین سلسله مراتبِ انسانی قرار دارند.

انسانها در جامعه و نه در انزوا به صورت افراد جدا از هم زندگی می‌کنند. طبیعت فطری انسانها خودنگر و متمایل به خویش است و می‌بایست نسبت به منع از انجام رفتارهای زیانبار به دیگران مورد نظارت قرار گیرد بنابراین، شارع برای انسان واجب و ضروری به شمار می‌رود. قلمرو وی محدود به این عالم نیست بلکه تا سعادت نفوس

انسانی در آخرت نیز وسعت دارد زیرا شارع هادی انسانها در هدایت آنها به سوی کمال است.

در نظر ملاصدرا نبوت (یا رسالت) ذاتاً، به خلافِ وحی خاصِ مربوط به یک نبی منقطع نمی‌شود، در اینجا نبوت همانند تصوف شیعی ذاتاً به مثابهٔ ولایت تلقی می‌شود. نبوت به اولیاء، امامان و حتی بطور ظاهری به مجتهدان انتقال می‌یابد.

شاکله فیضانی تفکر ملاصدرا که یقیناً سنت فیلسوفان مسلمان مانند فارابی و ابن‌سینا می‌باشد وی را قادر می‌سازد تا مقام نبوت را بعنوان تحقّق جمیع سه وجه وجود و واسطهٔ ضروری میانِ امر مطلق و انسانها در سیاقِ متن مربوط به کمال نفس انسانی جای دهد.

برخلاف ملاصدرا به نظر می‌رسد که ابن‌رشد بحث بیشتری در باب مفهوم نبوت در آثار فلسفی‌اش مطرح نساخته بلکه این موضوع را در آثار فقهی‌اش ارائه کرده است.

به نظر می‌رسد که فلسفهٔ عقلی وی باگرایش اندک به جهان‌بینی فیضانی هیچ مجالی برای طرح نبوت در آثار فلسفی‌اش باقی نمی‌گذارد و حال آنکه نبوت اساساً لطف الهی و فراسوی روابط عقلی و علّی ـ معلولی می‌باشد. از سوی دیگر، نبوت که متضمن نوعی ارتباط میان خداوند متعال و انسانهاست با شاکله فیضانی فلسفه قرابت دارد که به اتصال عالم طبیعی و عالم متعالی بعنوان تکامل مدام در مسیر معین مجال می‌دهد. با فرض این روند، ملاصدرا آسان‌تر قادر بود تا مفهوم نبوت و حتی اندیشهٔ شیعی ولایت را با تمام وسعتش در نظام فلسفی خویش بگنجاند.

ابن باجه به عنوان پیشگام مکتب قرطبه و دیدگاه او در خصوص شیوه شرقی تکوین فلسفه

برهان کوراوغلی

ترجمه: حسین بادامچی

آن مکتب فلسفی که با تلاش‌های ابن باجه آغاز گردید و با آثار ابن‌رشد به اوج خود رسید، فلسفهٔ یهودی و مسیحی اروپایی را بیش از فلسفه اسلامی تحت تأثیر قرارداد. نتیجهٔ مطالعات ابن‌باجه و ابن‌رشد، یعنی «تفسیر دوبارهٔ میراث ارسطو در محدودهٔ شاخص‌های علمی» و انتقادات ایشان به آن نمونه‌های فلسفی و علمی کلاسیک (یونان باستان) تا حد وسیعی به شکل‌گیری رنسانس و علم جدید اروپایی کمک کرد که به سهم خویش ادراک کل جهان را تغییر داد.

در این مقاله جایگاه ابن‌باجه در مکتب مشهور به قرطبه و نقش او در شکل‌گیری این مکتب که اوج آن در آثار ابن‌رشد قابل مشاهده است، بررسی خواهد شد. در این راه بر برخی ویژگی‌های فلسفه او مانند شیوهٔ تفسیرش، نظریهٔ او دربارهٔ دولت صالحان و اهل تقوی و نقد او بر نظریهٔ باطنی علم تأکید خواهد شد.

از شرق به اندلس: رفت و برگشت‌های هرمنوتیک روحانی

دنیس گریل
ترجمه: سیدمرتضی کارآموز

درصدر تصوّف روایتی هرمنوتیکی وجود دارد که طبق آن قرآن فقط جایگاه اشاره به حالات روحانی قرائت کننده نیست بلکه قبل از هرچیز مقامی می‌باشد که در آن حقایق الهی و حقایق خلقت بهم می‌رسند، جائی که ارکان متافیزیکی کائنات بی‌پرده آشکار می‌شوند.

حقایق واسطه یعنی اسماء الهی و حروف (معانی ظاهری)، گذار (عبور) را میان نشانه‌های جهان و آیات قرآن ممکن می‌سازند. این ایده که برای درک وحی اهمیّتی اساسی دارد نه شرقی است و نه غربی ولی با وجود این می‌توان مسیر و طی طریق تاریخی‌اش را دنبال کرد.

سهل تُستری (وفات ۲۸۳/۸۹۶) علاوه بر کتاب «تفصیل» که توسط گرهارد باورینگ مورد بررسی و تحقیق قرار گرفته است، صاحب دو رساله کوتاه دیگر به نام «رسالات الحروف و فصل فی‌القران» می‌باشد. سهل تستری در این رساله‌ها درک خود را از رابطهٔ میان خدا و جهان و همچنین رابطهٔ بین کلمةاللّه و جهان به طور موجز و فشرده بیان کرده است.

ابن مَسرّه (وفات ۳۱۹/۹۳۱) از اهالی قرطبه در بازگشتش از مشرق زمین نسخه‌ای از رساله‌های فوق را با خود به غرب اسلامی می‌آورد و در رساله‌ای به نام «کتابِ خواص حروف و حقایق و اصول آنها»، مطالب آنها را عیناً نقل می‌کند. او در رسالهٔ دیگری به نام رساله «اعتبار» شرح می‌دهد «هوشِ» انسانی نوری است که از نور الهی حاصل شده است و بنابراین بایستی قادر باشد گذار (اعتبار) وحی را به سوی جهان و از جهان به سوی حقایق متعالی «به طور همزمان» متحقّق سازد.

این بینش، دو قرن بعد نزد ابوالحکم ابن بَرَجان سویلی (وفات ۵۳۶/۱۱۴۱) شکوفا می‌شود. بخش بزرگی از تفسیر قرآن او که هنوز به چاپ نرسیده است بر اصل

«اعتبار» تکیه دارد. نویسنده در مقاله خود نظر اجمالی به تفسیر او از مفهوم آیه قرآنی «الحق المخلوق بهی السموات و الارض» (حقیقتی که توسط آن آسمان‌ها و زمین آفریده شده‌اند)، می‌اندازد. می‌دانیم ابن‌عربی این تعبیر را مانند یکی از اوصاف انسان کامل تلقی می‌کرد. ابن‌عربی تفسیر ابن بَرَجان را خوانده بود و در تفسیر خودش از سوره فاتحه (فتوحات مکّیه، فصل ۵) مستقیماً از آن الهام گرفته است.

متافیزیک و کیهان‌شناسی (علم تکوین عالم) ابن‌عربی که از غوص در دریای بیکرانه قران حاصل شده بود توسط خود وی به مشرق زمین برده شد و همانطور که می‌دانیم اثری شگرف بر هرمنوتیک روحانی شرق به ویژه ایران گذاشت.

جهان تصورات (عالم مثال) شرق و غرب

تُد لاوسُن

ترجمه: حسین بادامچی

به هنگام بررسی تفاوت‌های موجود میان دو مکتب فلسفهٔ مورد بحث در این همایش، «عالم مثال» به عنوان یکی از ویژگی‌های برجستهٔ مکتب اصفهان پدیدار می‌شود.

این مقاله به جای تامل دربارهٔ چرایی مساله، از ویژگی‌های مهم و کارکرد این مکتب آن‌گونه که در نوشته‌های دو عالم شرقی، ملامحمدمحسن فیض کاشانی (متوفی ۱۰۹۱ / ۱۶۸۰) و شیخ احمد احسایی (متوفی ۱۲۴۲ / ۱۸۲۶) آمده، بحث خواهد کرد.

عالم اول ادامه دهندهٔ وفادار تفکر ملاصدرا و یکی از نظم دهندگان مهم تعالیم دینی پس از دورهٔ صفوی دانسته شده است. دومی را اغلب به عنوان احیاگر دیانت قدیمی قبل از دورهٔ کلاسیک (= سلفی‌گری) و منتقد جدّی پیش فرض‌های فلسفی صدرایی به شمار آورده‌اند. هر دو متفکر برای حل برخی مسائل کیهان‌شناسی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی به «عالم مثال» تکیه می‌کنند. یعنی برای هر دو نفر، عالم تصورات نقش پلی میان خرد و وحی را به عهده دارد. تفاوت‌های میان تعالیم خاص آنها درباره این موضوع صرفاً نمایشی نیست بلکه کلیدی برای فهم تغییرات اساسی در دو خلق و خوی دینی، گاه متعارض است. در این مقاله می‌کوشیم این مناقشه را به هم خانواده‌اش در تفکر دینی ـ فلسفی اروپای پس از دورهٔ روشنگری پیوند دهیم.

پاسخ‌های فلسفی به چالش کلامی در غرب و شرق: ابن‌رشد و میرداماد دربارهٔ خلق در عدم

هرمان لندلت

ترجمه: حسین بادامچی

اقتضای کلامی اعتقاد به عقیدهٔ خلق از عدم، یا خلقتی که مقدّم بر آن هیچ نباشد، برای فیلسوفانی که حال و هوای موحدّانه دارند، مساله‌ای همیشگی بوده است، همچنان که می‌توان به سادگی در چالش قدیمی غزالی با فیلسوفان در تهافت الفلاسفه دید. یک پاسخ مشهور به این چالش را ابن‌رشد مطرح کرده است. وی در حالی که انتقاد غزالی از عقیدهٔ ابن‌سینا درخصوص علیت ذاتی را پذیرفته و آن را برای تبیین خلقت ناکافی می‌داند، می‌کوشد آن را با عقیده ارسطویی شده مبنی بر حرکتی که الی‌الابد محرکی غیرمتحرک ایجاد کرده، جایگزین کند و این عقیده را «حدوث دائم» نامیده است. با این حال، بحث و مناقشه بر سر این مساله را فیلسوفان و متکلّمان در شرق اسلامی (برای نمونه، دوّانی) در دوره‌های بعد ادامه دادند. بیش از ۴۰۰ سال پس از ابن‌رشد، میرداماد عقیده فلسفی جدیدی را مطرح کرد که به «حدوث دهری» معروف است. میرداماد با شروع دوباره از ابن‌سینا و تفسیر وی به شیوهٔ اشراقی، می‌کوشد ثابت کند که خلق از عدم واقعیتی راستین است نه مسالهٔ صرفاً علّی منطقی، با این حال تصور «سبق زمانی» را دخالت نمی‌دهد. مع‌هذا، ردّ صریح وی نسبت به عقیدهٔ کلامی فرضی دربارهٔ «زمان موهوم» میان خالق و مخلوق و انکار وی نسبت به وجود جهان واسطه به طور کلی، بحث و مناقشهٔ فراوانی را برانگیخته است. این مقاله می‌کوشد اهمیت تفکر ابن‌رشد و میرداماد را با دیدگاه‌های متفاوت بر محور مشترک ارزیابی کند.

دلایل ملاصدرا برای (اثباتِ) وجود ذهنی در مسائل القدسیه

رکسانا د. مارکوت

ترجمه: حسین بادامچی

تجزیه و تحلیل و اثبات موجودات ذهنی و وجود آنها برای هر بحث معرفت شناختی بسیار مهم است. جهان را تنها از طریق این صورت‌ها یا تصوّرات ذهنی می‌توان شناخت. آنچه مورد بحث است ماهیت تصوّر و دانش است. ابن‌سینا یک وجود ذهنی متفاوت را باور داشت اما هیچ جا این مسأله را توضیح نداد. در زمان فخرالدّین رازی و نصیرالدّین طوسی این مساله به بخشی از مباحثات فلسفی تبدیل شده بود در حالی که در آثار ملاصدرا به یک تحلیل مبسوط فلسفی بدل شد.

ملاصدرا مسأله وجود ذهنی را به طور مفصّل در اسفار اربعهٔ خود (سه دلیل) و در مسائل القدسیه‌اش موردبحث قرار داد که آنجا بحثی روشن و فشرده در اثبات وجود ذهنی ارائه می‌کند. اما او چگونه وجود موجودات ذهنی را در کتاب مسائل القدسیه اثبات می‌کند؟ در اثر اخیر او سه دلیل پیشنهاد می‌کند: (۱) دلیلی کلامی (۲) دلیلی مبتنی بر توانایی قضاوت (میان دو مفهوم ذهنی) و (۳) دلیلی مبتنی بر کلیت مفاهیم ذهنی. آیا ملاصدرا به مسالهٔ تناظر موجودات ذهنی و جهان خارجی توجه کرد؟ آشکار خواهد شد که ملاصدرا بیشتر به مسائل هستی‌شناختی پرداخت نه به مسائل معرفت شناختی.

از ابن‌رشد تا ملاصدرا و پس از آن:
«علم نو» معنویت و چالش‌های ادراک

جیمز موریس
ترجمه: شیوا کاویانی

اگر رودررویی شگفت‌انگیز دو متفکر برجسته‌ی قرطبه‌یی قرن دوازدهم، ابن رشد و ابن عربی، در واقع نمادی از سیر پسینیِ فلسفه در جامعه «غرب» و «شرق»، همان‌گونه که هانری کربن هم به شیوه‌یی خاص مطرح کرده است، باشد؛ در این صورت، حکمی چون موارد اختلاف رنان و دیگر «خردگرایان» قرن نوزدهم نیز به نوبهٔ خود بیانگر معیار اصالت و اهمیتی است که از بیرون جریان‌های موجود درگیر در مساله القاء می‌شد زیرا آن‌چه که براستی تاریخنگار می‌تواند از مدرسه‌های فلسفی خود آگاه و از ورای متن‌ها و سنت‌ها در طول تقریباً تمامی چهارقرن بعدی یعنی از سنت لاتین غرب تا هسته‌های روشنفکری پس از مغول شرق دریابد، در واقع بیشتر جریان‌های رایج با تفسیرهای مدرسی‌تر شدهٔ منطق و فلسفهٔ به شدت کلامی مستقل ابن‌سیناست.

تاریخ‌نگاران مدرن علم، آن راه و روش‌های بعدی تأثیرگذاری را برجسته کرده‌اند که معطوف به مطالعه تجربی طبیعت و جامعه در رنسانس اروپایی و تا حد زیادی مدیون مسایل و گرایش‌های فرافلسفی گوناگون بود. بی‌شک همین مورد را می‌توان دربارهٔ دگرگونی‌های فلسفهٔ پسینیِ پس از اسلام ایران بازگفت که به وسیلهٔ دو چهرهٔ خلاق کلیدی چون سهروردی و ملاصدرا آغاز و گسترش یافت. تردیدی نیست که بازپردازی ژرف و بنیادیِ موضوع‌های عملی و کانونیِ پژوهش فلسفی این دو را نمی‌توان بدون درنظرداشتن کار جمعی پدیدارشناسی معنوی گسترده و کلا فرافلسفی انجام یافته از سوی نسل‌های آفرینشگر پیشینی پژوهشگران دورهٔ اسلامی که غالباً در نوشته‌های ابن‌عربی تلخیص یافته است، دریافت.

با توجه به مدرسی‌سازی دوباره اندیشه‌های دو فیلسوف یاد شده، سهروردی و ملاصدرا که نگرش‌های بنیادی و دوربینانهٔ آنان بسی زود و با سرعت فروکاست تا به‌کار

ساختن جایگزین نظام‌های فلسفی یا طیف‌های گوناگون جزئی سازگار با الگوهای فلسفی کلامی مسلط ابن سینا آید. شاید بازهم بتوان پرسید پرسش نقل شده از نوشتهٔ سهروردی که فیلسوفان راستین دوره اسلامی چه کسانی هستند؟ این دو متفکر پیشگام هم یک تعهد مشترک به بعدهای جداناشدنی پژوهش (tahqiq) مربوط به پژوهش معنوی مستقل، و هم، فراتر از آن، به ادراک انسانی یا تحقق عملی و ضرورتاً جمعی نتایج آن داشتند. در عصری که عملاً در هر قلمرو زندگی انسانی، تمدن جهانی یگانه‌ای به طور آشکار پدیدار می‌گشت، آیا نوشته‌های این فیلسوفان هنوز هم ما را به مفهومی از فلسفه فرا نمی‌خواند که صرفاً به مثابه تمرین نظری تجریدات کلامی یا فلسفی نباشد بلکه همچون چالش‌خواهی عملی چندنظمی پیوسته، جمعی و پیشرو برای کشف و همسازی پدیدارشناسی واقعی بعدهای معنوی بنیادین هستی انسان، در تمامیِ گستره و ویژگی‌هایش باشد؟

از اصفهان به سوی اروپا از راه دمشق و ونیز
(رساله اضحویه) ابن‌سینا در دورهٔ ممالیک

یحیی میشو
ترجمه: سیدمرتضی کارآموز

در مشرق زمین، رسالهٔ «اضحویه» ابن‌سینا مورد استفاده متفکّران بسیاری قرار گرفته است که از آن جمله می‌توان از فخررازی و ملاصدرا نام برد. در عوض به نظر می‌آید فیلسوفان مغربی (شمال افریقا) از وجود آن بی‌خبر بوده‌اند. در هر صورت این رساله در قرون وسطی به اروپای لاتین انتقال پیدا نکرده است. در خاور نزدیک به ویژه ابن‌تیمیه و ابن قیّم جوزیه شرحی بر آن نگاشته و تا پایان قرن پانزدهم میلادی هم در دمشق تعلیم داده شده است.

در دمشق است که «آندره‌آ آلپاگو» آن را خوانده و سپس به زبان لاتین ترجمه کرده است. این رساله در ونیز در سال ۱۵۴۶ میلادی به چاپ رسید و برای مبارزه با «ماده‌گرائی ابن‌رشدی» در روان‌شناسی، مورد استفاده قرار گرفت. در میان ـ راه قرطبه و مکتب اصفهان، تفلسفِ «دمشقِ دورهٔ ممالیک» قلمرویی است که بایستی کشف شود.

از اولویت وجود تا اولویت رحمت: فراسوی پیش فرض مشترک مکاتب قرطبه و اصفهان

عارف ناید

ترجمه: حسین بادامچی

تفاوت‌های بسیار بزرگی میان تعالیم مکاتب قرطبه و اصفهان وجود دارد با این حال، هر دو مکتب (با استفاده از اصطلاح آر.جی. کالینگ وود) «پیش فرض مطلق و مسلّم» مشترکی دارند که می‌توان «پیش فرض اولویت وجود» نامید. این پیش فرض، که هر دو مکتب ظاهراً از ارسطو به ارث برده‌اند، برای ماهیت نظام هایی که هر دو مکتب تشریح می‌کردند، پیامدهای گسترده و مهمی به همراه داشت. در این مقاله، این پیش فرض مورد تردید قرار گرفته و جایگزینی برای آن یعنی «پیش فرض اولویت رحمت» مطرح شده است. استدلال کرده‌ایم که اولویت دادن به رحمت به جای وجود می‌تواند به نظام‌های فلسفی منجر شود که با باقی سنت اسلامی بیشتر هماهنگ باشند. این مقاله با معرفی کوتاه عقیدهٔ کالینگ وود دربارهٔ «متافیزیک به عنوان مطالعهٔ پیش‌فرض‌های مطلق» آغاز می‌شود، سپس عقیده روش شناختی مولف درباره «طراحی دوبارهٔ پیش فرض‌ها» ارائه گردیده است، آنگاه پیش فرض اولویت وجود در نزد ابن‌رشد و ملاصدرا به طور تطبیقی تبیین شده است.

در ادامه برخی پیامدهای این پیش فرض دنبال شده است. اولویت رحمت به عنوان جایگزین ارائه شده است. سپس پیامدهای اولویت دادن به رحمت مطرح گردیده و در این مقاله به پیامدهای مسالهٔ هماهنگی فلسفه با باقی سنت اسلامی اهمیت خاص داده شده است.

اسلام و آیین بودایی در پرتو وحدت وجود

سیّد نظام‌الدّین احمد

ترجمه: حسین بادامچی

این مقاله از آثار توشیهیکو ایزوتسو، بویژه مقالهٔ مؤثر او، به نام «تحلیل وحدت وجود: به سوی یک فرافلسفه از فلسفه‌های شرقی»، الهام گرفته است. آن «فلسفهٔ شرقی» که نویسنده به آن می‌پردازد فلسفهٔ بودایی است. قصد آن است طرح و برنامهٔ ایزوتسو برای انجام مقایسه‌ای واقعی‌تر از اسلام و آیین بودایی به پیش رود، پیشتر از حدی که وی در مقالهٔ فوق‌الذکر و نیز اشارات کوتاه کتابش به نام «به سوی فلسفهٔ ذِن در آیین بودایی» انجام داد. مخصوصاً، متافیزیک وجود در نزد ملاصدرا با متافیزیک عدم (Shunyata) در نگرجونا (nagarjuna) مقایسه و استدلال می‌شود که مفهوم بودایی Shunyata (= عدم) و فهم اسلامی وجود در واقع مانعةالجمع نیستند. نتیجه‌گیری این است که هستی‌شناسی فلسفهٔ حکمت مبتنی بر مقولهٔ «جوهر» است در حالی که در آیین بودایی مبتنی بر مقولهٔ «اضافه» (relation) است.

ᶜArabī were allowed to have their effect when Iran had definitely turned Shīᶜī, and this in the very capital of the new nation, Iṣfahān.

The names of Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā will be frequently heard during this Colloquium side by side with those of Ibn Bājja, Ibn Ṭufayl and Averroes. It is hoped that this unusual, simultaneous approach to two quite different "schools" of Islamic philosophy will cast some new light on what this philosophy is all about.

Hermann Landolt

"representative of God" *(khalīfat Allāh)* on earth to be directly inspired by God. It is not very difficult to see, then, what might have led to his execution in 587/1191 in Ayyūbid Aleppo, at the age of 36 solar years. All the more remarkable is the fact that the *ishrāqī* "leaven" kneaded into Avicennism by the young Shaykh continued to be active in further developments in the Muslim East, and it has to be added that this East was now, i.e., after great changes occurring in the Muslim world in connection with the Mongol invasions, beginning to assume a more distinctly Iranian identity of its own. Other great names should certainly be mentioned in this context, too, such as Khwāja Naṣīruddīn-i Ṭūsī, whose defense of Avicenna and new interpretation of Shīᶜism may to a certain extent have been influenced by Suhrawardī's *ishrāq*. Moreover, there is a spiritual dimension not to be overlooked in the process: the emigration of the great Spanish-Arab mystic Ibn ʿArabī to the Orient, and the reception of his thought by Shīᶜī thinkers such as Ṭūsī's contemporary, ᶜAlī b. Sulaymān al-Baḥrānī, and later on Sayyid Ḥaydar-i Āmulī or Ibn Abī Jumhūr al-Aḥsāᵓī. Of course this is not to deny the impact of Ibn ᶜArabī on Sunnī Sufism, nor is it to imply that Iranian Shīᶜism did not have its own strict opponents of anything remotely philosophical. It remains nevertheless a significant fact that the spiritual catalysts of both Suhrawardī and Ibn

in the Arab world until very recently, and that the credit for a continued existence of philosophy in the East must go primarily to Suhrawardī, who followed quite a different path.

Although Suhrawardī remained in many respects an Avicennian *malgré lui*, his project was to overcome the Peripatetic tradition, not by going back to the "true" Aristotle like Averroes, but by bringing new life to the "eternal wisdom" of Plato and the ancient Sages of the *Orient*, which is clearly one of the symbolic meanings given to the term *ishrāq* by Suhrawardī himself. As for the direct meaning of the term, "illumination," it refers, of course, to his doctrine of "light": an ontology based on the dynamic power of "light" rather than the abstract concept of "existence," and a corresponding epistemology or gnoseology by which he sought to replace the Peripatetic method of abstract knowledge through a direct "knowledge by presence" (*ʿilm hudurī*). But Suhrawardī was not only a theorectical thinker. His ishrāq was *événement de l'âme*, as Henry Corbin puts it; and it was at least by implication highly political as well since he spoke quite openly and provocatively about the oppressive times in which the "powers of darkness" have taken over, in contrast to the "luminous" times of a distant mythical past governed by pious *Iranian* kings, and pointed to the necessity for the *true*

Averroes in his answer to Ghazālī, the *Tahāfut al-tahāfut,* actually disagree with him on these points. He rather tried to save philosophy by arguing that Ghazālī had been a victim of Avicenna's misunderstandings of Aristotle in the first place, and that the study of the true demonstrative method was not only permissible, but in fact a legal obligation incumbent upon those qualified to interpret Scripture rationally. He evidently did not believe that the wisdom (*ḥikma*) of philosophy could possibly contradict the wisdom of religion, although his clear distinction between the demonstrative method and other, less perfect methods suitable for the masses, may well have something to do with the famous doctrine of the "double truth" that went under his name in the Latin Middle Ages.

More research will be needed to show whether Averroes also had any significant influence on further philosophical developments in the Muslim East, where he was, in any case, not unknown, just as, conversely, the *ishrāqī* philosophy of Suhrawardī was by no means unknown in 14th century Granada. Quite generally speaking, one should never underestimate the mobility of scholars and ideas in the Muslim world, given the religious duty of "migrating" in "search of knowledge" (*talab al-ʿilm*) and the social importance of commerce. It remains however true that the messages of Averroes and Ibn Ṭufayl were not really heard

important references to the so-called *Theology of Aristotle*, that is, the extracts from Plotinus' *Enneads* that had already been circulated under the name of Aristotle; and it is certainly not without significance for our purpose to note that this Neoplatonized Aristotle was to have a lasting influence in the Muslim East, including in particular Avicenna and the later school of Iṣfahān. If, for Mullā Ṣadrā, Aristotle was still the greatest of all philosophers whom he placed even above Avicenna, and indeed "among the perfect Friends of God" *(min al-awliyā' al-kāmilīn),* this was precisely because he regarded him, too, as the author of the *Theology*. In stark contrast to this, the *Great Commentator* of Aristotle in the Muslim West, Averroes, spent much of his philosophical and scholarly effort on purifying Aristotle precisely from that Neoplatonic admixture, for which he blamed mainly Avicenna.

One important reason for Averroes to be so critical of Avicenna was undoubtedly the serious blow the philosophical establishment in Islam had received at the hands of Ghazālī in his *Tahāfut al-falāsifa*. This was not an ordinary refutation of philosophy on merely theological grounds, but an attempt to demonstrate that the established doctrines of the *falāsifa* were neither compatible with the main tenets of Islam as commonly understood, nor irrefutably certain and coherent in themselves. Nor did

question of whether or not concepts could be "translated" at all, or adapted from one linguistic and cultural milieu to another. While Fārābī, the real founder of Islamic Peripateticism, strongly argued that logic as taught by the Greeks was universal logic, regardless of the language that happened to be used, the question was decided in the opposite sense in a famous debate held in Baghdād in 326/932. In another well-known debate, held a little earlier in Ray between the Ismāʿīlī theologian Abū Ḥātim al-Rāzī and the sceptic Platonist and physician Abū Bakr al-Rāzī (the Rhazes of the Latins), the issue at stake was rather one concerning the authority of traditions: while the Ismāʿīlī theologian challenged the authority of the philosophical tradition, the philosopher paid back in kind by daring to question the unity of the prophetic messages, and was eventually punished for such impertinence by being ranked among the arch-heretics. Perhaps for similar reasons, Fārābī himself (or possibly an unknown fellow philosopher writing under his name, as has recently been argued) felt compelled to prove, in the *Jamʿ bayn raʾyay al-ḥakīmayn,* that the doctrines of the great philosophers, Plato and Aristotle, were not really contradictory if properly understood, although he had otherwise rather emphasized their difference.

Unlike most of Fārābī's work's, the *Jamʿ* contains

took the life-time *engagement* and scholarly work of that most unusual among "Western Orientalists," Henry Corbin, to change the degree of awareness in the West considerably. As a result, it is not an infrequent experience in Paris bookshops nowadays to be encouraged to "read Sohravardi as one reads Kant", for example.

In Iran, on the other hand, intellectuals have been calling for some time now for an increased awareness of the foundations of modern and even post-modern thought as developed in the West.

Of course the process of reception and creative adaptation referred to above has never been going on without raising serious questions and problems. To be sure, a significant attempt to bridge the gap between Athens and Jerusalem through philosophical interpretation of Scripture had already been made at the very beginning of the Christian era by the Jewish philosopher Philo of Alexandria, and polytheistic Neoplatonism of late Antiquity had already been transformed by oriental Christianity into a form acceptable to monotheists before the coming of Islam. But tensions and contradictions between revealed religion and human reason, or between their respective representatives in various settings, would of course subsist and manifest themselves in numerous ways. In the classical Islamic world, one issue debated from early on was the very modern

is well-known, the highlights of this reception process were two translation movements: the translations from Greek and Syriac into Arabic, done mainly by oriental Christians sponsored in the 8th and early 9th centuries by the 'Abbāsid caliphs of Baghdād, and, some four centuries later, the translations from Arabic into Hebrew and Latin, which were facilitated by the then still relatively easy coexistence of Muslims, Jews and Christians in Spain, and were in their turn to influence the coming about of the European Renaissance.

What was not so well-known until quite recently is that philosophy received a new impulse at the time not only in the West, but also in the East, and eventually found its way there to a kind of Renaissance, too, namely, what has been called the "Shīʿite Renaissance" of Ṣafawid Iran. While the classics of "Arabic philosophy," as it used to be known, Al-Fārābī, Avicenna (Ibn Sīnā) and, above all, Averroes (Ibn Rushd) of Cordoba, were certainly familiar names to students of philosophy in general, the same could not be said about Suhrawardī, Averroes' Eastern contemporary, let alone Mīr Dāmād and Mullā Ṣadrā, the pillars of the "school of Iṣfahān" in the first half of the 17th century. In fact, after some pioneering efforts by Max Horten and a few others who questioned the habitual way of presenting the history of philosophy in the first half of the past century, it

Gottes ist der Orient!
Gottes ist der Okzident!
Nord - und südliches Gelände
Ruht im Frieden seiner Hände

The above verses from Goethe's celebrated *Divan*, which are in fact a free rendering of the Qur'anic Verse 2:115 (109) by the German poet, may well serve as a reminder of universal values at a time when, despite the phenomenon called "globalization," East and West and North and South threaten to drive further apart than ever. In such a situation it is of particular importance that the common heritage of Orient and Occident be brought to mind again. At the same time, the differentiating factors that have contributed since Antiquity to the shaping of an "Eastern" and a "Western" consciousness will have to be thought about in some depth, especially when a true dialogue of civilizations is called for.

Surely the most important elements of the common heritage of Orient and Occident are monotheism on one hand, and the philosophical tradition on the other, that is to say, the systematic way of doing philosophy that was inherited from the Greeks by Jews, Christians and Muslims, and creatively adapted by them to their respective needs. As

edited with an introduction and notes by M. Karîmî Zanjânî Asl. Tehran: SACWD, 2004.

16. 'Abd al-Razzâq Kâshânî, ***Sharh-i Fusûs al-Hikam*** (***Commentary on Ibn al- 'Arabî's Fusûs al-Hikam***), edited with an introduction and notes by Majîd Hadîzada. Tehran: SACWD, 2004.

17. 'Alî Ibn Abî-Tâlib. ***Dîwân attributed to Hazrat 'Alî b. Abî Tâlib***, with a Persian translation in poetry by Mawlânâ Shawqi, a poet of the ninth century AH, edited with introduction and notes by Maryam Rawzâtîyân. Tehran: SACWD, 2004.

18. Ibn Sînâ, Hussein Ibn Abdullah. ***Ibn-i Sînâ 's (Avicenna) al-Shifâ'*** (***Metaphysics***), with marginal notes by Mullâ Sadrâ, Mîrdâmâd, A'lavî, Khunsarî, Sabzavârî and others, edited with introduction and notes by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: SACWD, 2004.

19. Nairizî Shîrâzî , Qutb al-dîn Muhammad. ***Qasida ye 'Ishqiyya*** (***Ode on divine love***), edited with introduction and notes by Muhammad Rezâ Zakir Abbas Alî. Tehran: SACWD, 2004.

20. Mûsavî, Hâkîm Muhammad Baqir. ***Dârûhâ yi Qalbî*** (***A Persian translation of al-Adwiat al-Qalbiyya of Ibn i Sînâ***), edited with introduction and notes by Hussein Razavî Burqa'î. Tehran: SACWD, 2004.

21. Sabzavârî, H. M. H. ***Hâdi al-Muzillîn (Guide for the perplexed)***, edited with an introduction and notes by Alî Owjabî. Tehran: SACWD, 2004.

22. ***Papers Presented at The International Colloquium on Cordoba and Isfahan Two School of Islamic Philosophy***, Edited by S. Ali Asqar Mir Bgherifard, Assisted by Fatemeh Bostân Shîrîn, Tehran: SACWD, 2005.

Fusûs al-Hikma with al-Shanbgazânî's commentary and Mir Dâmâd's notes, edited by Ali Owjabî. Tehran: SACWD, 2003.

8. Mutahhar-i Hillî, Hassan b. Yûsuf. ***Risâla Sa'dîyya***, translated into Persian by Sultân Hossein Istarâbâdî, edited by Ali Owjabî. Tehran: SACWD, 2003.

9. Nûrbakhsh, Baha' al-Dawla. ***Hadîyyat al-khair (A gift of goodness): a mystical commentary on the Prophet's tradition and sayings***, edited with an introduction by S. Mohammad Imâdî Hâ'irî. Tehran: SACWD, 2003.

10. Aṣṣār Tehrani, Sayyid Muhammad Kāzim. ***Selected problems of metaphysics***, edited by Manouchehr Sadoughî Sohâ. Tehran: SACWD, 2003.

11. Tamîmî Sabzavârî, Alî b. Muhammad. ***Zakhîrat al-Âkhira (Provisions for the hereafter) with a number of old shî'î prayers***, edited with an introduction by S. Mohammad Imâdî Hâ'irî. Tehran: SACWD, 2003.

12. Al-Isfarâyinî al-Nîshâbûrî, Fakhr al-dîn. ***Sharh Kitâb al-Najât (Commentary on the Metaphysics of Ibn Sînâ's Kitâb al-Najât)***, edited with an introduction by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: SACWD, 2004.

13.Shahristânî Mûsavî, M. B. ***Durr-i Thamîn (Precious pearl: Persian translation of Hilli's Kashf al-Yaqîn)***, edited by Alî Owjabi. Tehran: SACWD, 2004.

14. Hasan Salmâsî, Abu Ali. ***Al-Risâla al-Sharafiyya (Treatise on the Classification of Science)***, edited with an introduction by H. Nûrânî Nedjâd and M. Karîmî Zanjânî Asl. Tehran: SACWD, 2004.

15. Al-Baghdâdî, Sa'd b. Mansûr (Ibn-i Kammûna), ***Tanqîh al-Abhath li al-Milal al-Thalath (Pure arguments on three religions)***,

Publications
of the
International Colloquium on
Cordoba and Isfahan

1. Alawî Amilî, Muhammad Ashraf. ***Ilâqat al-Tajrîd*** (***Persian commentary on Tajrîd al-I'tiqâd***) v.1, edited with introduction and notes by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries (SACWD), 2002.

2. Alawî Amilî, Muhammad Ashraf. ***Ilâqat al-Tajrîd*** (***Persian commentary on Tajrîd al-I'tiqâd***) v.2, edited with introduction and notes by Dr. Hâmed Nâjî Isfahânî. Tehran: SACWD, 2002.

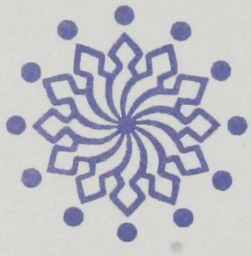
3. Sabzavârî, Hâjj Mullâ Hâdî. ***Al-Râh al-Qarâh***, edited with introduction and notes by Majîd Hâdizâda. Tehran: SACWD, 2002.

4. Kâshânî, Muhammad b. Muhammad Zamân. ***Mir'ât al-Azmân*** (***Mirror of times***), edited with introduction and notes by Mehdî Dehbâshî. Tehran: SACWD, 2002.

5. 'Uzlati Khalkhâlî, Adham. ***Rasâ'il-i Fârsî Adham-i Khalkhâlî. v.1: fourteen treatises in Persian on creeds, ethics and mysticism,*** edited by Abdollah Nourânî. Tehran: SACWD, 2003.

6. Al-Husaynî, Mîr Muhammad Bâqir. ***Musannafât-i Mir-i Dâmâd. v.1: treatises, letters and ijâzas***, edited by Abdollah Nourânî. Tehran: SACWD, 2003.

7. Al-Fârâbi, Abu Nasr Muhammad b. Muhammad b.Tûrkhân.



Society for the Appreciation of cultural Works and Dignitaries



International Center for Dialogue among Civilizations



University of Tehran

Publications
of the

International Colloquium on Cordoba and Isfahan

Two Schools of Islamic Philosophy

Isfahan 27-29 April 2002

(22)

under the supervision of
Mehdi Mohaghegh

Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries
Institute of Islamic Studies Tehran - McGill Universities



Tehran 2005

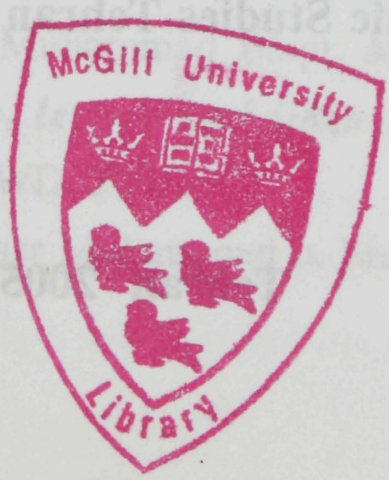
Papers Presented at The International Colloquium on Cordoba and Isfahan Two School of Islamic Philosophy

Edited by

S. Ali Asqar Mir Bâgherifard Ph.D.

Assisted by

Fatemeh Bostân Shîrîn



Papers Presented at The International Colloquium on Cordoba and Isfahan Two School of Islamic Philosophy

Edited by
S. Ali Asqar Mir Bâgherifard Ph.D.

Assisted by
Fatemeh Bostân Shîrîn

Tehran 2005